Claude Lévi-Strauss

列维-斯特劳斯文集

“十一五”国家重点图书出版规划项目

6

神话学：裸人

MYTHOLOGIQUES: L'HOMME NU

[法] 克洛德·列维-斯特劳斯／著
Claude Lévi-Strauss

周昌忠／译

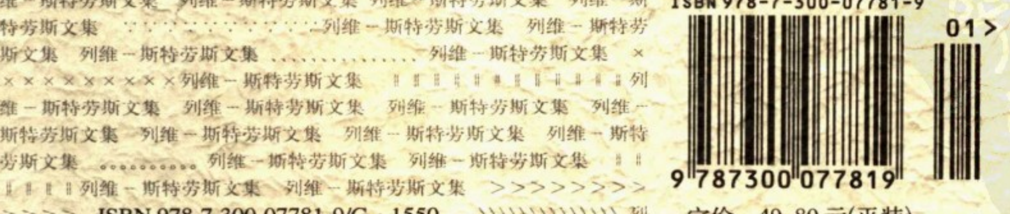
中国人民大学出版社

MYTHOLOGIQUES: L'HOMME NU

列维－斯特劳斯文集 6

神话学：裸人

著作权合同登记号
图字：01-2004-2640 号



ISBN 978-7-300-07781-9/G · 1550

定价：49.80 元(平装)



列维-斯特劳斯文集

6 神话学：裸人

MYTHOLOGIQUES: L'HOMME NU

[法] 克洛德·列维-斯特劳斯 / 著
Claude Lévi-Strauss
周昌忠 / 译



中国人民大学出版社

图书在版编目（CIP）数据

神话学：裸人/（法）克洛德·列维-斯特劳斯著；周昌忠译.
北京：中国人民大学出版社，2007
（列维-斯特劳斯文集；6）
ISBN 978-7-300-07781-9

Ⅰ. 神…
Ⅱ. ①克…②周…
Ⅲ. 神话-研究
Ⅳ. B932

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2006）第 156758 号

本书的出版经由法国文化部出版中心资助

列维-斯特劳斯文集 ❻
神话学：裸人
［法］克洛德·列维-斯特劳斯 著
周昌忠 译

出版发行	中国人民大学出版社		
社　　址	北京中关村大街 31 号	**邮政编码**	100080
电　　话	010－62511242（总编室）		010－62511398（质管部）
	010－82501766（邮购部）		010－62514148（门市部）
	010－62515195（发行公司）		010－62515275（盗版举报）
网　　址	http：//www.crup.com.cn		
	http：//www.ttrnet.com（人大教研网）		
经　　销	新华书店		
印　　刷	北京华联印刷有限公司		
规　　格	148 mm×210 mm　32 开本	**版　　次**	2007 年 4 月第 1 版
印　　张	26.75 插页 5	**印　　次**	2007 年 4 月第 1 次印刷
字　　数	697 000	**定　　价**	65.00 元（精装）
			49.80 元（平装）

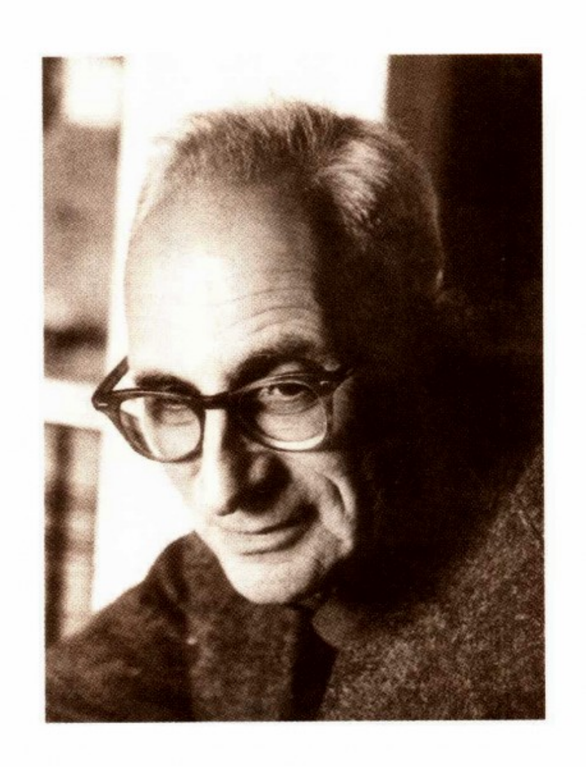
欣悉我的著作系列即将在中国人民大学出版社出版，结构主义人类学理论亦将在有着悠久文明历史的中国继续获得系统的研究，对此我十分高兴。值此之际，谨祝中国的社会科学取得长足进步。

Claude Lévi-Strauss

克洛德·列维-斯特劳斯

2006年1月13日

于法兰西学院社会人类学研究所



克洛德·列维-斯特劳斯

总　序

克洛德·列维-斯特劳斯为法兰西学院荣誉退休教授，法兰西科学院院士，国际著名人类学家，法国结构主义人文学术思潮的主要创始人，以及当初五位“结构主义大师”中今日唯一健在者。在素重人文科学理论的法国文化中，第二次世界大战后两大“民族思想英雄”之代表应为：存在主义哲学家萨特和结构主义人类学家列维-斯特劳斯。“列维-斯特劳斯文集”（下称“文集”）中文版在作者将届百岁高龄之际由中国人民大学出版社出版，遂具有多方面的重要意义。简言之，“文集”的出版标志着中法人文学术交流近年来的积极发展以及改革开放政策实施以来中国人文社会科学所取得的一项重要学术成果，同时也显示出中国在与世界学术接轨的实践中又前进了一大步。关于作者学术思想的主旨和意义，各位译者均在各书译后记中作了介绍。在此，我拟略谈列维-斯特劳斯学术思想在西方人文社会科学整体中所占据的位置及其对于中国人文社会科学现代化发展所可能具有的意义。

列维-斯特劳斯的学术思想在战后西方人文社会科学史上占有独特的地位，其独特性首先表现在他作为专业人类学家和作为结构主义哲学家所具有的双重身份上。在人类学界，作为理论人类学

家，50年来其专业影响力几乎无人可及。作为“结构主义哲学家”，其声势在结构主义运动兴盛期间竟可直逼萨特，甚至曾一度取而代之。实际上，他是20世纪六七十年代法国结构主义思潮的第一创始人，其后结构主义影响了法国甚至西方整整一代文化和学术的方向。比萨特更为重要之处则表现在，其影响不限于社会文化思潮方面，而是同时渗透到人文社会科学的各个专业领域，并已成为许多学科的重要理论和方法论的组成部分。可以说，列维-斯特劳斯的结构主义在诸相关学科领域内促成了各种多学科理论运作之交汇点，以至于以其人类学学科为中心可将其结构理论放射到许多其他相关学科中去；同时作为对传统西方哲学的批评者，其理论方法又可直接影响人文社会科学的认识论思考。

当然，列维-斯特劳斯首先是一位人类学家。在法国学术环境内，他选择了与英美人类学更宜沟通的学科词 anthropology 来代表由自己所创新的人类学—社会学新体系，在认识论上遂具有重要的革新意义。他企图赋予“结构人类学”学科的功能也就远远超过了通常人类学专业的范围。一方面，他要将结构主义方法带入传统人类学领域；而另一方面，则要通过结构人类学思想来影响整个人文社会科学的方向。作为其学术思想总称的“结构人类学”涉及众多学科领域，大致可包括：人类学、社会学、考古学、语言学、哲学、历史学、心理学、文学艺术理论（以至于文艺创作手法），以及数学等自然科学……结果，20世纪60年代以来，他的学术思想不仅根本转变了世界人类学理论研究的方向，而且对上述各相关学科理论之方向均程度不等地给予了持久的影响，并随之促进了现代西方人文社会科学整体结构和方向的演变。另外，作者早年曾专修哲学，其人类学理论具有高度的哲学意义，并被现代哲学界视为战

后法国代表性哲学家之一。他的哲学影响力并非如英美学界惯常所说的那样，仅限于那些曾引起争议的人生观和文化观方面，而是特别指他对现代人文社会科学整体结构进行的深刻反省和批评。后者才是列维-斯特劳斯学术理论思想的持久性价值所在。

在上述列举的诸相关学科方法论中，一般评论者都会强调作者经常谈到的语言学、精神分析学和马克思哲学对作者结构人类学和神话学研究方式所给予的重大影响。就具体的分析技术面而言，诚然如是。但是，其结构主义人类学思想的形成乃是与作者对诸相关传统学科理论方向的考察和批评紧密相连的。因此更加值得我们注意的是其学术思想形成过程中所涉及的更为深广的思想学术背景。这就是，结构人类学与20世纪处于剧烈变动中的法国三大主要人文理论学科——哲学、社会学和历史学——之间的互动关系。作者正是在与此三大学科系列的理论论辩中形成自己的结构人类学观念的。简言之，结构人类学理论批评所针对的是：哲学和神学的形而上学方向，社会学的狭义实证主义（个体经验主义）方向，以及历史学的（政治）事件史方向。所谓与哲学的论辩是指：反对现代人文社会科学继续选择德国古典哲学中的形而上学和本体论作为各科学术的共同理论基础，衍生而及相关的美学和伦理学等部门哲学传统。所谓与社会学的论辩是指：作者与法国社会学和英美人类学之间的既有继承又有批判的理论互动关系。以现代“法国社会学之父”迪尔凯姆（Emile Durkheim）为代表的“社会学”本身即传统人种志学（ethnography）、人种学（ethnology）、传统人类学（anthropology）、心理学和语言学之间百年来综合互动的产物；而作为部分地继承此法国整体主义新实证社会学传统的列维-斯特劳斯，则是在扩大的新学术环境里进一步深化了该综合互动过程。因此作

者最后选用“结构人类学”作为与上述诸交叉学科相区别的新学科标称，其中蕴含着深刻的理论革新意义。所谓与历史学的论辩是指：在历史哲学和史学理论两方面作者所坚持的历史人类学立场。作者在介入法国历史学这两大时代性议题时，也就进一步使其结构人类学卷入现代人文社会科学认识论激辩之中心。前者涉及和萨特等历史哲学主流的论辩，后者涉及以年鉴派为代表的150年来有关“事件因果”和“环境结构”之间何者应为“历史性”主体的史学认识论争论。

几十年来作者的结构人类学，尽管在世界上影响深远，却也受到各方面（特别是一些美国人类学和法国社会学人士）的质疑和批评，其中一个原因似乎在于彼此对学科名称，特别是“人类学”名称的用法上的不同。一般人类学家的专业化倾向和结构人类学的“泛理论化”旨趣当然会在目标和方法两方面彼此相异。而这类表面上由于学科界定方式不同而引生的区别，却也关系到彼此在世界观和认识论方面的更为根本的差异。这一事实再次表明，列维-斯特劳斯的人类学思想触及了当代西方人文理论基础的核心领域。与萨特以世界之评判和改造为目标的“社会哲学”不同，素来远离政治议题的列维-斯特劳斯的“哲学”，乃是一种以人文社会科学理论结构调整为目的的“学术哲学”。结构主义哲学和结构人类学，正像20世纪西方各种人文学流派一样，都具有本身的优缺点和影响力消长的过程。就法国而言，所谓存在主义、结构主义、后结构主义的“相互嬗替”的历史演变，只是一种表面现象，并不足以作为评判学派本身重要性的尺度。当前中国学界更不必按照西方学术流派演变过程中的一时声誉及影响来判断其价值。本序文对以列维-斯特劳斯为首的结构主义的推崇，也不是仅以其在法国或整个西方

学界中时下流行的评价为根据的，而是按照世界与中国的人文社会科学整体革新之自身需要而加以评估的。在研究和评判现代西方人文社会科学思想时，需要区分方向的可取性和结论的正确性。前者含有较长久的价值，后者往往随着社会和学术条件的变迁而不断有所改变。思想史研究者均宜于在学者具体结论性话语中体察其方向性含义，以最大限度地扩大我们的积极认知范围。今日列维-斯特劳斯学术思想的价值因此不妨按照以下四个层面来分别评定：作为世界人类学界的首席理论代表；作为结构主义运动的首席代表；作为当前人文社会科学理论现代化革新运动中的主要推动者之一；作为中国古典学术和西方理论进行学术交流中的重要方法论资源之一。

20 世纪 90 年代以来，适逢战后法国两大思想运动“大师凋零”之会，法国学界开始了对结构主义时代进行全面回顾和反省的时期，列维-斯特劳斯本人一生的卓越学术贡献重新受到关注。自著名《批评》杂志为其九十华诞组织专辑之后，60 年代初曾将其推向前台的《精神》期刊 2004 年又为其组编了特刊。我们不妨将此视作列维-斯特劳斯百岁寿诞“生平回顾”纪念活动之序幕。2007 年夏将在芬兰举办的第 9 届国际符号学大会，亦将对时届百龄的作者表达崇高的敬意。凡此种种均表明作者学术思想在国际上所享有的持久影响力。列维-斯特劳斯和结构主义的学术成就是属于全人类的，因此也将在不断扩展中的全人类思想范围内，继续参与积极的交流和演变。

作为人类文化价值平等论者，列维-斯特劳斯对中国文化思想多次表示过极高的敬意。作者主要是通过法国杰出汉学家和社会学家格拉内（Marcel Granet）的著作来了解中国社会文化思想的特质

的。两人之学同出迪尔凯姆之门，均重视对文化现象进行整体论和结构化的理论分析。在2004年出版的《列维-斯特劳斯纪念文集》(L'Herne出版社，M. Izard主编）中有Yves Goudineau撰写的专文《列维-斯特劳斯，格拉内的中国，迪尔凯姆的影子：回顾亲属结构分析的资料来源》。该文谈到列维-斯特劳斯早年深受格拉内在1939年《社会学年鉴》发表的专著的影响，并分析了列维-斯特劳斯如何从格拉内的“范畴”（类别）概念发展出了自己的“结构”概念。顺便指出，该纪念文集的编者虽然收进了几十年来各国研究列维-斯特劳斯思想的概述，包括日本的和俄罗斯的，却十分遗憾地遗漏了中国的部分。西方学术界和汉学界对于中国当代西学研究之进展，了解还是十分有限的。

百年来中国学术中有关各种现代主题的研究，不论是政经法还是文史哲，在对象和目标选择方面，已经越来越接近于国际学术的共同标准，这是社会科学和自然科学全球化过程中的自然发展趋势。结构主义作为现代方法论之一，当然也已不同程度上为中国相关学术研究领域所吸纳。但是，以列维-斯特劳斯为首的法国结构主义对中国学术未来发展的主要意义却是特别与几千年来中国传统思想、学术、文化研究之现代化方法论革新的任务有关的。如我在为《国际符号学百科全书》（柏林，1999）撰写的“中国文化中的记号概念”条目和许多其他相关著述中所言，传统中国文化和思想形态具有最突出的“结构化”运作特征（特别是“二元对立”原则和程式化文化表现原则等思考和行为惯习），从而特别适合于运用结构主义符号学作为其现代分析工具之一。可以说，中国传统“文史哲艺”的“文本制作”中凸显出一种结构式运作倾向，对此，极其值得中国新一代国学现代化研究学者关注。此外，之所以

说结构主义符号学是各种现代西方学术方法论中最适合中国传统学术现代化工作之需要者，乃因其有助于传统中国学术思想话语(discourse)和文本(text)系统的“重新表述”，此话语组织重组的结果无须以损及话语和文本的原初意涵为代价。反之，对于其他西方学术方法论而言，例如各种西方哲学方法论，在引入中国传统学术文化研究中时，就不可避免地会把各种相异的观点和立场一并纳入中国传统思想材料之中，从而在中西比较研究之前就已“变形”了中国传统材料的原初语义学构成。另一方面，传统中国文史哲学术话语是在前科学时代构思和编成的，其观念表达方式和功能与现代学术世界通行方式非常不同，颇难作为“现成可用的”材料对象，以供现代研究和国际交流之用。今日要想在中西学术话语之间(特别是在中国传统历史话语和现代西方理论话语之间)进行有效沟通，首须解决二者之间的“语义通分”问题。结构主义及其符号学方法论恰恰对此学术研究目的来说最为适合。而列维-斯特劳斯本人的许多符号学的和结构式的分析方法，甚至又比其他结构主义理论方法具有更直接的启示性。在结构主义研究范围内的中西对话之目的绝不限于使中国学术单方面受益而已，其效果必然是双向的。中国研究者固然首须积极学习西方学术成果，而此中西学术理论“化合”之结果其后必可再反馈至西方，以引生全球范围内下一波人类人文学术积极互动之契机。因此，“文集”的出版对于中国和世界人文社会科学方法论全面革新这一总目标而言，其意义之深远自不待言。

“文集”组译编辑完成后，承蒙中国人民大学出版社约我代为撰写一篇“文集”总序。受邀为中文版“列维-斯特劳斯文集”作序，对我来说，自然是莫大的荣幸。我本人并无人类学专业资格胜

任其事，但作为当代法国符号学和结构主义学术思想史以及中西比较人文理论方法论的研究者，对此邀请确也有义不容辞之感。这倒不是由于我曾在中国最早关注和译介列维-斯特劳斯的学术思想，而是因为我个人多年来对法国人文结构主义思潮本身的高度重视。近年来，我在北京（2004）、里昂（2004）和芬兰伊马特拉（2005）连续三次符号学国际会议上力倡此意，强调在今日异见纷呈的符号学全球化事业中首应重估法国结构主义的学术价值。而列维-斯特劳斯本人正是这一人文科学方法论思潮的主要创始人和代表者。

结构主义论述用语抽象，“文集”诸译者共同努力，完成了此项难度较大的翻译工作。但在目前学术条件下，并不宜于对译名强行统一。在一段时间内，容许译者按照自己的理解来选择专有名词的译法，是合乎实际并有利于读者的。随着国内西学研究和出版事业的发展，或许可以在将来再安排有关结构主义专有名词的译名统一工作。现在，“文集”的出版终于为中国学界提供了一套全面深入了解列维-斯特劳斯结构主义思想的原始资料，作为法国结构主义的长期研究者，我对此自然极感欣慰，并在此对“文集”编辑组同仁和各卷译者表示诚挚祝贺。

李幼蒸 2005 年 12 月
国际符号学学会（IASS）副会长
中国社会科学院世界文明研究中心特约研究员

译者序

列维-斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss，1908—　）在西方现代哲学史上占有"结构主义之父"的重要地位。哲学结构主义的兴起公认肇始于列维-斯特劳斯《野性的思维》（*La pensée sauvage*）的问世（1962年）。如果说，就他个人的学术生涯而言，这个思潮的形成相应于他从文化人类学家向哲学家过渡的过程，那么，《野性的思维》只是这个过程的开端，而其完成则是这四卷本的《神话学》（*Mythologiques*）（1964—1971年）。这部书标志着哲学结构主义的真正确立。

第一卷是《生食和熟食》（*Le cru et le cuit*）。在这一卷里可以看出作者开创哲学结构主义的思路和方法。哲学结构主义是他把瑞士语言学家索绪尔（F. de Saussure，1857—1913年）的结构语言学和他自己的文化人类学相结合的产物。他的文化人类学工作乃是采取田野考察方式的种族志（ethnography，又译"民族志"、"人种志"）研究，通过实地观察记录和采集原始社区的神话来研究原始社会的文化、制度和风俗等。

他不是从道德教化方面来诠释神话，而是运用结构语言学的符号学（semiotics）方法分析神话。这种语言分析揭示，不仅个别神话，而且巴西内地原始社区的全部神话所构成的整体皆有一定的形式结构。这些神话结成转换关系，并且表现出同构性（isomorphisme），也即具有相同的形式结构。各个神话运用各种不同代码：感觉的、社会的、美学的和天文的，传递不同的消息，但展示了同样的骨架（arma-

ture)。这种形式结构是意义的载体。神话作为语言，其意指的终极东西是人类心智。神话的逻辑结构反映了原始人类的心智结构。然而，神话的结构是脱离心智的文本结构。所以说，神话是原始人集体无意识的作品，以其结构展现了从自然到文化的过程。

作者进而提出一般的哲学结构主义。为此，他像英美分析传统的语言哲学家一样，也引入"语言—心智—世界"这个三元构架。他表明，语言系统意指心智，心智借助世界创造语言系统，而语言系统建立已"铭刻"在心智结构中的世界形象。一句话，这里，心智的结构是第一位或者说第一性的。心智的认识活动是以这结构去重构和复现世界的经验对象。同时，这种心智结构又有着本体论的地位，因为它"铭刻"着"世界的形象"。

第二卷是《从蜂蜜到烟灰》(*Du miel aux cendres*)。在这一卷里，作者通过对新的神话，包括第一卷里已提到过的神话继续作结构分析，并运用"新的观点"，显示神话思维能超越第一卷表明的经验层面，进到抽象概念的层面，即他所说的从"性质的逻辑"进到"形式的逻辑"，所运用的范畴则从可感觉性质的范畴——"生和熟、新鲜和腐烂、干和湿"——进到形式的范畴——"虚空和充实、容器和内容、内和外、包含和排除"。他指出，这研究对于认识人类思维的本性和发展有重要意义。在西方文明中，上述思维进步通过"神话→哲学→科学"的进化过程而实现。可是，南美洲神话表明，对于思维从感性直观到抽象概念的进步，其中的过渡并不是必要的。他进而强调，结构与分析并不排斥历史的研究，同时，结构分析在寻找不同种族的共同根本特性时，也不无视它们表面上的差异。

第三卷是《餐桌礼仪的起源》(*L'origine des manières de table*)。这一卷的特点是把种族志、逻辑（形式）和语义三个层面或向度上的神

话研究贯通起来。首先，从种族志向度入手，这一卷跳出前两卷的“地盘”南美洲，开始转移到北美洲，但仅限于北美洲中部地区，把余下部分留给下一卷。并且，对新神话作研究的同时，对已研讨过的神话作重新考察，尤其揭示新老神话间的转换关系。这样，新材料的发掘为逻辑即形式向度上的结构分析的深化——“螺旋式进步”创造了前提。这种深化在于对神话思维的逻辑的认识不断进步：从“性质的逻辑”（第一卷）进到“形式的逻辑”（第二卷），现在再进到“命题的逻辑”。这种逻辑运用的对立范畴，其两个对立构分不再是绝对地看待的极项（如存在或不存在），而是项之间的关系，如“亲近和疏远”、“内婚制和外婚制”。因此，这种对立现在是“关系的关系”。神话思维通过引入时间范畴而达致这种逻辑。这揭示了空间中的对立关系的必要中介，从而把空间上绝对的静态对立转变成时间上相对的动态对立。

与这种形式向度上的进步互为表里的，是语义向度上的进步。第一卷揭示了烹饪之无（生）和有（熟）的对立。第二卷预设了烹饪的存在，考察了其“周围”两边：向自然下降的方面即蜂蜜和向文化上升的方面即烟草，探讨了有关蜂蜜和烟草的习俗和信念。第三卷则进一步考察了烹饪的“轮廓”。它表明，烹饪包括自然和文化两个方面，前者为消化，后者则从食谱一直到餐桌礼仪。食谱是对自然物质的文化精制，餐桌礼仪在食物配制规矩上再加上食用礼仪，因此是二级文化精制。消化则是对已作过文化处理的物质再作自然精制。

第三卷还表明，神话昭示，餐桌礼仪乃至一般良好习俗是对世界的敬服，而礼貌是对世界承担的义务。这导致发见神话不仅隐藏着逻辑，而且还隐藏着伦理学。神话伦理学与我们伦理学的距离超过其逻辑与我们逻辑的距离。这启示我们，一种健全的人道主义不应从自我

和自爱出发，而应从尊重他人出发，应当把世界放在生活前面，把生活放在人类前面。

第四卷是《裸人》（*L'homme nu*）。这一卷继第三卷，把种族志考察、逻辑结构分析和语义分析推广到北美洲中部以外地区神话的研究。于是，对整个美洲的神话的研究也就完成了。这三个层面的神话研究揭示，整个美洲大陆只有一个神话。远隔数千公里、操不同语言、有着不同传统的人有多个神话（算上异本，这数目还要翻两番），这些形状、质地和色彩各异的碎片现在经过精工修补，成为匀质制品，呈现连贯的图景。如形式分析所彰显的，这“唯一的神话”乃“受一个隐秘计划启示而作成”。语义分析则昭示，各主要主题带着确定意味依同样次序出现，并且诸多细枝末节也都有一定的意味的语义功能。重要的是，这个洞见作为理论假说，可如天文学预言天体，而后以观测予以证实那样，也能从这唯一神话图式出发，预言存在某些神话，继以对它们的实际发现。

由此，作者引出结论说：神话就世界的秩序、实在的本性、人的起源和人的命运等给我们教益。神话还让我们了解它们渊源所自的社会，展示这些社会遵循的内在动力，表明社会的信念、习俗和制度存在的理由。最为重要的是，神话使我们发现人类心灵的某些运作模式，它们亘古不变，又在无限空间里广泛流传。我们可以重又发现这些带根本性的模式在其他社会里、心理生活的其他领域里也存在着。这是对千百年来尤其由哲学家进行的神话反思的突破，是创立哲学结构主义的主要依据。

作者表明，一切神话皆发源于个人的创造。为了“提升”到神话的地位，个人创造的作品交付给“口头传播”。在“口头传播”过程中，一切与创造者个人的气质、才干、想象力和个人经验相关的偶然

因素皆被汰除，唯有基于共同的集体之共同需要的、有结构的层次才保持稳定。于是，渐次从话语总体中离析出“晶体”，即共同体按集体模式采纳的神话。所以，神话作为话语或文本的结构，是“无名氏的话语或文本”。神话思维是无主体的，是集体无意识。这是从神话生发的结构主义的核心思想。“结构的事实是第一位的”，不可以把结构还原到“发生”，因为，虽然一切结构都是必然地产生出来的，但问题是一个结构的每个先前阶段本身也都是一个结构。神话的特征是结构依附于意义。神话的逻辑结构的“周期分布”乃与“语义层级”不可或离。神话让结构从属于意义，成为对意义的直接表达。

值得注意的是，作者在创造性地坚持在神话研究中把逻辑—数学工具运用于结构分析之余，还把西方文明的“科学知识”放到文化史和民族文化的背景中去考量。他表明，一方面，神话的“深层逻辑”包括着产生各民族社会自己的“原本话语”的规则，而这正是“科学知识”的“绝对优越性”所系，也正是神话逻辑结构分析及其方法的根据所在，任何“文化相对主义”在此都无置喙之地。在这个范围里，其他社会和民族那里产生和发展起来的知识模式都难望“科学知识”之项背。而另一方面，不能因此把“科学知识”和“科学思维”同科学以前的和其他民族的“知识类型”对立起来。恰恰相反，现在需要恢复当初为了知识进步而牺牲的极大丰富性，通过“倒退运动”回到曾力图回避的感觉世界，并找回曾被拒斥的“非理性思维形式”。

周昌忠

2006 年 12 月

符号表

符号	含义
△，○	男人，女人
△=○	丈夫，妻子
△ ○（以横线相连）	孩子；兄弟，姊妹
⇨	转换
→	成为，被变成……，后继以……
:	对……
::	作为……
/	对立
$\equiv$	全等
=	等同，或相等（视语境而定）
$\neq$	差异，或不相等（视语境而定）
$\cup$	并，复合，合取
$\cap$	交（intersection）
//	析取
$>$	大于……
$<$	小于……
f	函数
$x^{(-1)}$	反 x
$\simeq$	同构
+，−	这两个记号使用时带各种不同涵义，视语境而定：加、减；存在、不存在；一对相反量的第一、第二项。

目 录



图版目录



插图目录

序

οὐδ' ὅσου ἐν μαλάχῃ τε καὶ ἀσφοδέλῳ μέγ' ὄνειαρ.

这些傻瓜不知道以草芙蓉和常春花为生有什么幸福。

赫西俄德（Hésiode）：《工作与时日》（*Les Travaux et les jours*），第41行

从落基山脉一直到太平洋，约在纬度40°和50°之间，绵延一片大地，主要由第三纪和第四纪熔岩玄武岩构成，岩石呈水平的或褶皱的岩层状，很多地方还有更古老的岩石。海岸线往后大约200公里处是喀斯喀特山脉，走向取南—东—北—西轴线，代表最重要的火山岩褶皱带。这山脉的西坡倾向海洋，坡面主要是不规则的起伏，基本上是第三纪的海洋沉积，包裹着同样年龄的火山岩层以及奥林匹亚山、海岸山脉和克拉马特山的更古老的变质岩，这里还像南面的内华达山脉一样也出现侏罗纪的侵入岩，并混合有可远溯到石炭纪的其他岩石。

喀斯喀特山脉的另一坡面，一直到落基山脉的支脉，哥伦比亚高原在不到200寻①* 和超过500寻的高度之间起伏，这高原被哥伦比亚河及其主要支流斯内克河和斯波坎河的峡谷深深切割。在整个这一地区，熔岩经受过上新世的相当大的褶皱作用，形成了喀斯喀特山脉的背斜（anticlinal）以及现在是低地的区域里的向斜（synclinal）。这些构造上的变形使哥伦比亚河

① 1寻为2米左右。——编者注

* 列维-斯特劳斯的《神话学》四卷本的排版与注释格式参考了台湾时报文化出版企业有限公司出版的中文繁体字版。

的河床部分地向东移动，但是这条河流及其支流为了廓清阻断河道的背斜而掘凿成的峡谷证明，在这些河道出现的时代，水路网络就已存在（Hunt，第 348～353 页；Mendenhall）。在哥伦比亚河和斯内克河之间，玄武岩也许由于一场大洪水泛滥，洪水把地表土壤冲刷进河口湾而露出地面。或者，按照另一些著作者（Bretz-Smith-Neff）的看法，这是一些更为复杂的原因所造成的，例如极度湿润的气候引起水路网的形成，而这水路网频频遭受长时间的水患，这些洪水则因冰川融化以及河流——无疑还有大湖——向仍然冰封的峡谷里泄洪而酿成。

在雷尼尔峰处高度超过 4 000 米的喀斯喀特山脉挡住了从海洋吹来的湿润风，结果造成山脉西坡区域和东坡区域气候不同。西部沿其整个长度为一片低洼地，呈槽状，其范围南自威拉米特河峡谷，北到普吉特海峡，气候温和宜人，雨量充沛，尤其在冬天；绝大部分被树种多样的针叶树林覆盖。喀斯喀特山脉的东部为半干燥气候，冬天和夏天的平均气温相差很大。仅仅山地有森林，其余地方全是长着艾属植物的干平原，连带一些草原，这两种地域均无灌木，只有峡谷里长着白杨树和柳树。

往南，哥伦比亚高原逐渐与大盆地混同，同时高度在升高。在俄勒冈南部，克拉马特人的家乡表现了这种过渡。从自然地理学的观点看来，它类似于大盆地而不是湖泊。靠河流供水又无天然溢流口的各个湖泊在雨季结束后便慢慢蒸发而干涸。这些湖有长长的裂隙，靠它们由永久性的水源和水流供水，克拉马特河则为这些湖提供了通向海洋的出口。因此，这些湖的水位直至晚近仍保持相当稳定。这种规律性甚至诱使人们到附近去探寻一个古老而又连续不断的人类居住地的遗迹（Cressman：1，第 377～382 页）。

一般说来，刚才界定的区域似乎是大陆上比较古老而又正规的居住地之一。美洲的居民全部或者绝大部分是在陆地浮出水面的时代从亚洲通过白令海峡来到的（上引书，第 543～544 页）；有些人认为，或者是在历时

35 000到 40 000 年之久的气候最宜人时期从海上来到的（Pocklington）。因此，指出下述一点并非无关宏旨。虽然时代还没有上溯到那么遥远，不过考古学家新近提出了阿拉斯加北面育空河流域也许 20 000 多年前就有人类存在的证据，这是一个骨器，混在猛犸象、贫齿目动物和已灭绝的马和骆驼属动物的遗骨（奥德克劳河）之中。阿拉斯加西北部科布克河畔的"洋葱之路"（Onion Portage）的遗迹的年代似乎可以更可靠地推定为13 000年左右（Anderson）。

移民借道渗入的路径现在仍是假设性的。西北海岸被峡湾弄成突兀深入的齿状，因此看来应排除沿海滩长途跋涉旅行的可能性。所以，一定是一小股一小股猎人进入了美洲，却又甚至没有发觉，他们如此把陆地变成亚洲和美洲之间的陆桥，它在史前的某些时期里还很开阔。他们循着冰川暂时让出的通路深入到内地相当远的地方。不过，在岸地同样也可以发现这种迁移运动的踪迹。诚然，在所考察的这整个时期里，海洋水位变化相当大，因此，古代的海岸线今天可能已经沉没，或者升高而超过山岭的坡面，以至人们现在已认不出它们。

不管怎样，英属哥伦比亚、华盛顿州和俄勒冈州的许多遗址为我们提供了根据，使我们得以确定古老而又可以作比较的年代。弗雷塞河靠近耶鲁的河成阶地上居住过构成连续序列的居民，至少可以追溯到 12 000 年前；俄勒冈东部石洞堡的凿制石头射弹有 13 000 年的历史；华盛顿东部帕洛斯河畔的所谓马尔姆人（Marme）的遗骸年代在 11 000 到 13 000 年前；这最后一个遗址从纪元前 9000 年到有史时期一直不断有人居住（Borden；Bryan；Kirk；Grosso），它的各个最古老的平地似乎与其他居住地，如爱达荷南面的威尔逊土墩和花豹洞穴属同时代，在这些地方，人们收集到了骨器连同已灭绝的动物种群的遗骸：猫科、贫齿目、马科和骆驼科。这第一个时期可能从纪元前 13000 年一直持续到约纪元前 9000 年。继起的第二个时期一直到纪元前 6000 年，林德猎路（Lind Coulee）

的遗址是这个时期的主要表征之一。从阿拉斯加一直流播到加利福尼亚的“科迪耶拉（Cordillère）古文化”在初期受到这个时期的影响，其标志为存在矛尖状射弹的大弹头。同时，人们还发现一种工具，它不再仅仅与狩猎相关，而且还用于研磨或粉碎野生谷粒和根。喀斯喀特山脉峡谷入口处哥伦比亚河中游达尔斯地区也有同样的演进过程，在那里也观察到初民采取渔业经济，这后来成为哥伦比亚高原文化的一个典型特征（Cressman：2；Sanger；Crabtree；Osborne；Browman-Munsell）。

第三个时期从纪元前6000年一直到纪元前5000年，相应于“科迪耶拉古文化”的全面扩张时期，这在喀斯喀特山脉两侧、普吉特海峡地区和哥伦比亚高原都有证据。复杂的石器和骨器、制篮和纺织的遗迹以及可能使用过螺旋桨，这一切表明有一种以野生植物的采集补充狩猎和捕鱼的经济。接下来几个时期可能从纪元前5000年到纪元前2000年。在这些时期里，捕鱼和采集也许超过了狩猎，因为随着气候渐次向愈趋干燥的状况转变，巨型猎物渐趋灭绝。

纪元前4650年前后，毁灭了马扎马山——其位置在今克拉马特湖所在处——的那次可怖的火山喷发把火山灰抛到离原始地点很远的地方，这使人得以精确地确定火山灰覆盖的遗址的年代界限。也正是在这个时期出现了细石器工业，这证明了北方的影响。人们发现，纪元前2000年中期前后，有许多木工的征象，如槌、手斧、楔和凿——用料为石头、鹿角或啮齿动物门齿——半掩埋式的房屋也广泛应用。早在基督纪元开始之时，高原文化的全部历史上已知的特征似乎就已统统确立，并且在后来的18个世纪里一直未发生过变化，直到约在1750年引入了马。不过在群体生活中占据重要地位的商业交易在起源上要早得多，因为地下发掘中发现的海贝至少可以上溯到六七千年之前（Browman-Munsell）。

现在，我们转向注意哥伦比亚高原南面俄勒冈和加利福尼亚区域。我们的探究从这个地域开始。那里可以描绘出一幅同样的图景。克拉马特人

众多的各种遗址显示，似乎至少 6 500 年前就有人居住了，因为马扎马山喷发抛出的火山灰覆盖在那里的下部地层。各种迹象告诉我们，这些下部地层的年代应当更古老。这些迹象包括：石洞堡发现了植物纤维制的草鞋，其放射性碳元素测定的年代至少在 9 000 年前；马科、骆驼科也许还有猛犸象的遗骸连带有石器。大致说来，一种主要建基于狩猎的古老经济似乎在来自大盆地的影响之下逐步让位于一种与野生产物的利用相联系的经济；然后，捕鱼——这对大盆地的人来说是困难的，因为与外界无沟通的湖泊里没有鱼——在一个如我们所见湖泊与水路网和海洋连通而富含鳟鱼、鲑鱼和其他鱼种的地区里占据主要地位。历史上有名的那种类型村子出现在 8 世纪初（Cressman：1）。

从地理学观点看来，克拉马特印第安人居住的区域既属于大盆地也属于喀斯喀特山脉，但这地区以部分地覆盖大量源于上新世的湖成冲积物为特征，这种冲积物中还出现孤立的火山锥。雨量稀少，但足以保证松林的生长，这些森林在旱地上被长着艾属植物的广大平原隔断，沿河和也长着白杨树的湖畔则被草原隔断。

像落基山脉西面的任何别的地方一样，这里也没有农业，连同没有制陶业。此外，最好以轻蔑的口吻说，竟听凭这么多植物资源处于野生状态，有时它们还是不能直接食用的。但是，土著以绝顶聪明的技术使它们变成可以食用的。在克拉马特人那里，以及程度较小地在莫多克人那里，沼泽地提供了睡莲（*Nufar polysepalum*）。在**克拉马特沼泽地**里，覆盖着9 000公顷天然睡莲田，人们驾着独木舟采集坠落的莲子，它们形成漂浮的、分泌黏液的块体。这些叫做 *woka* 的莲子作为食品的重要性可以从语汇上看出：克拉马特人用了不下五个不同的名字来标示它们，视成熟程度和包膜的新鲜或腐败状况而定。为了清除莲芯上的黏液，必须把它们放在水中发酵，或者用蒸汽对它们进行预烹饪，然后再用木屑、炭和灰经研磨而成的混合物擦拭莲子。此后，把它们放在一个装填有余烬的篮子里烘；最后，

用一块特殊类型的研磨石粉碎它们。这研磨石有两个在石块上凿刻出来的突出部，以便利操纵。

除了睡莲以外，克拉马特人和莫多克人还利用各种各样根、球茎、块茎和根茎。作为其中最主要的品种，应当提到百合科（*Camassia quamash*，*esculenta*）和伞形科、假欧莳萝（*Carum oregonum*）。他们采集野生的浆果、谷粒和果子、可食用的地衣、某些针叶树的甜树脂。他们还在四五月份把剥去树皮的针叶树干的软质新生层留下来作为食物。在湖泊和沼泽地里，还生长着灯芯草、高莎草、蒲和芦苇，用于编制席子、球形和篮形帽子。

女人在 7 月和 8 月里采集球茎和根，随后在 8 月和 9 月里采集莲子。整个夏季里，男人从事狩猎，偶尔也捕鱼。在这期间，原先多个家庭合住的冬村半掩埋式大房舍被弃置，改为分散生活在用席子遮盖的树枝茅屋里。这种半游荡式的生活方式结束于 10 月和 11 月，这两个月专事采集谷粒和浆果。这时人们重新建造大房舍，利用拆卸后保存好的木构件。人们在这房舍里度过冬天的几个月，还举行庆祝仪式。5 月里冰雪融化。这时，重要的捕鱼季节开始，一直到 6 月。用网或笼捕捉的鱼放在太阳下晒干，以备冬天食用，但不熏制。

由一个来历不明的名字冠称的克拉马特人自称为 *ma'klaks*，即“人类”。他们同南面邻族加利福尼亚北部的莫多克人一起构成一个名为卢图亚米（Lutuami）的古老语族。人们已讨论过这个语族与萨哈普廷语系的亲缘程度（Voegelin，Aoki）。克拉马特人和莫多克人的文化在许多方面是相似的：同样地主要利用球茎、根和谷粒；同样地利用纤维织物或者敲平的树皮，在受大平原影响而引入皮服装之前，它们是基本服装；同样实行尸体连同死者的器物和祭品一起焚化；同样的入会仪式，新入会者其间把石块堆成石冢。然而，在莫多克人那里，捕鱼不如狩猎重要。他们更大程度地受加利福尼亚文化影响，也更具战士的气质，把战俘作为奴隶保留下来，

而克拉马特人社会组织分化转缓，他们通常更喜欢在哥伦比亚部落际大市场上做买卖。守护神角色的获得和扮演是莫多克人萨满的特权。克拉马特人则不同，在他们那里，人人都可以要求这种权利，只要他具备相应的能力。

与莫多克人一样，克拉马特人也通过家族间互访和交换礼物缔结婚姻；配偶间不得有任何已知的血缘关系，但可以属于同一领地或同一个村子。多偶婚是允许的，姊妹共夫婚是常见的。克拉马特人那里是从父居（除了丈夫贫穷或无父母者外）。在莫多克人那里，居所从临时从父居型过渡到稳定的从母居形式，最后选择独立的居所。亲属体系包括一系列与年龄和婚姻状态相对应的有序称谓。亲属的性别在亲属体系中用来区分直系尊亲属及其旁系，“自我”的性别用来区分近亲以及卑亲属。两代的远距个人之间，如丈夫的姊妹和妻子兄弟孩子之间存在一些交互的称谓。有五个称谓按照相对年龄和性别来规定近亲。此外，近亲的称谓推广到自我的所有远亲，用于称呼叔伯姑姨舅父母的称谓推广到自我父母的所有远亲。最远的亲等混用唯一的称谓。姻亲的称谓非常简化，只有两个交互称谓，分别用来称呼两个姊妹的丈夫和两个兄弟的妻子。

生孩子在居住的房舍外面进行。分娩时举行仪式，产妇在用热石头做的床上“烧熟”，并遵从非常严格的饮食规则，还负有各种各样的责任，例如必须使用专门的工具搔头皮。这些要求也施加于因月事和服丧而独处的女人。男孩和女孩要经受种种入会的考验。对于男孩，他们要退居野外，在那里专事堆石头垛，浸入封冰河流湖泊的水中，爬山，跑步，斋戒，以博取保护神显灵。女孩则要接连五夜不停地跳舞，不睡觉，白天幽居在灌木丛中的茅屋里，服从各种禁忌，例如不准触摸头，不准梳头洗头，不准吃肉和鱼。

如上所述，克拉马特人和莫多克人把尸体放在他们设置于圣地的柴堆上焚化。莫多克人有时还为死者以同样方式献祭上预先作为祭品宰杀的

一个奴隶或几匹马，除非一个旁观者用同样价值的祭品赎取它们。服丧的至亲必须在据说由造物主建造的专门的发汗室里洗蒸汽浴。同时，居丧期间，他们放弃狩猎、打渔或采集得到的如同战利品的产物，从而使这些神奇本领处于仿佛被遗弃的状况，也即仿佛失去了这些本领。因此，这些至亲还必须通过神秘的搜寻来重获这些本领。实际上，克拉马特人和莫多克人酷爱竞争，优胜者享有相当大的尊荣，影响所及超越部落的边界。后面我们在讨论土著文化的这个方面处于首要地位的各个神话时还会碰到它（本书第 23，375 页）。

就像哥伦比亚高原的大部分民族一样，克拉马特人也没有政治组织。他们划分为四五个局部的和自主的群体，它们拥有共同的语言和文化，这使它们保持一种在抵御外侮时体现出来的模糊的认同感，并维系住部落的统一。一片方圆为几公里的区域把各个局部群体隔开，但没有一个群体要求占有这片区域。这些群体之间有时发生冲突。这时，他们竭力毁坏敌对的村子和器物，俘获女人和孩子，把他们作为奴隶卖给外族。这些局部群体幅员大小不等，可能包括 1 个到 30 个左右村子。最重要的群体独自构成一个完整偶族，它声称已第一个建立起偶族；它自命高于其他群体，宣称其头领高于其他群体的头领。

克拉马特人偶尔同邻族沙什塔人、塔克尔马人（Takelma）、派尤特人（Paiute）、卡拉普耶人（Kalapuya）和阿乔马维人（Achomawi）开战，其动机主要是商业上的。作为大商人，他们把劫掠来的奴隶和其他产物带到达尔斯的部落际市场上换取马匹。另一方面，他们同莫多克人、莫拉拉人（Molala）、特尼诺人（Tenino）、维什拉姆人（Wishram）和瓦斯科人（Wasco）和睦相处。更好战的莫多克人除了有民政头领（chef civil）之外，还有终身制的战争头领。不过，他们出于部落意识而排除克拉马特人热衷的种种内部冲突：居住在岳父母处而出身于另一个局部群体的一个男人为了报复岳父母家而引起冲突；或者发生一次凶杀案后，要求交出凶

手；或者为了索取物质补偿，一个村向另一个村复仇。在这一切情形里，在出征之前，都要进行作战表意演习和萨满仪式，返回后，都要当着被俘获和投降的囚徒的面跳舞，同时，展示作为战利品的从尸体上砍下的肢体，女人用一根杆挑着头皮挥舞。莫多克人满足于焚烧头皮。

他们也把权力分配给战争头领、萨满的民政与政治头领。后者没有强制人的权力，但得在男女成人参加的公众集会上表现出雄辩的口才。在克拉马特人那里，这种头领似乎更晚才出现。在他们那里，社会生活主要由传统的萨满和富人双重头领统治。实际上，他们只用一个词 *lagi* 来标示头领和拥有许多妻子、马匹、甲胄（皮或木板条制）、盛饰的箭袋和珍贵毛皮的幸运男人。除了这些器物之外，头领还应当赢得过战争胜利，拥有超乎常人的神奇本领，并展现卓越的口才。头领虽不是真正世袭的，但无疑始终不出同一个世系。

克拉马特人和莫多克人的宗教信仰相当松散地围绕两个极组织起来。一方面是造物主这个人物，他是人类和食用植物的创造者、萨满教和发汗仪式的创造者。另一方面是一个地点网络，形相变化多端的神灵、各种巨人族和侏儒族以及新生的神灵在这些约定地点出没。死者的幽灵常常被从彼岸世界——远在西方的反世界——驱逐到地面踯躅，搜捕活人灵魂。灵魂居留在心里，当包围内脏的肉身最后在柴堆上焚化时，便离开心。诸如洪水、雷雨、闪电、太阳、月亮、星辰和风等自然现象也都被拟人化。

在克拉马特人那里，无论男人还是女人，人人都相信，自己掌握超乎常人的本领，能够成为萨满，并能治病救人，而在这期间保护神附在他们身上。萨满居住在装饰有代表这些神灵的图画和用草充填的动物的巨大房舍中。一尊装饰有羽毛的木雕像也象征一个神灵，高踞在屋顶上。作为示差的装饰物，他们佩戴红头啄木鸟皮做的冠或项圈、金色啄木鸟羽毛做的头饰或颈饰、水貂或獾皮做的带羽毛的无檐帽子、熊爪颈饰，并且他们都面容发黑。

从12月到1月是所谓“无名”的时期。这个时期天气已是严寒，但冬天的储备还很充沛，因此人们选择在这个时期举行萨满鼓动仪式，进行庆祝活动。为这时机所感召，大量观众出席这些仪式。萨满的传令员把其主子极快说出的或者通过用手掩嘴以便话音走样地说出的可理解的话语转译给公众听。在历时五日五夜的仪式期间，萨满跳舞，变魔术。他吞下火或者带有箭头的小绳索；使各种各样物品出现而又消失；随心所欲地把它们吞下又吐出，仿佛它们是大量的水；使充填草的动物活起来，或者在一只装满水而又不透水的篮子里神奇地产生鱼、谷粒或血。克拉马特人的萨满除了照料病人之外，还调控时令，找回遗失的物品，以及从事各种各样的占卜。

莫多克人的萨满教呈现差别相当大的特征。实际上，萨满独自就能在经过一次搜索之后（如同在大草原里）或者通过梦境（如同在加利福尼亚）获得超自然的庇护者。习得这些本领的最有利时期对于男人来说是从成婚直到接近老迈这段时间，对于女人则是在绝经之后，因为神灵厌恶经血。加入萨满行列的程序远比克拉马特人那里来得冗长而又复杂；最后正式接纳进这团体的手续是在冬天应候选者的请求进行的，这候选者组织典礼，主持仪式，向参与者提供食物和报酬。新萨满必须连续五年举行这种冬季仪式进行庆祝（Miller；Gatschet：1；Bancroft；Curtis，第13卷；Spier：2；Barrett：3；Ray：3；Th. Stern：2）。

上面的描绘枯燥贫乏。这不仅是它作为扼述所使然。事实上，可资运用的有关克拉马特人和莫多克人的资讯几乎全部来自已经退隐并持保留态度的老年传述者。他们根据记忆所及讲述他们已于1870年前后完结的过去生活。无疑，哥伦比亚高原从18世纪起先后有加拿大木材探访者、哈得孙湾公司（Hudson Bay Company）和西北皮货公司（Northwest Fur Company）的雇员出没。最早的所有证据中，只有少许东西还幸存着；一直要等到刘易斯（Lewis）和克拉克（Clark）在1805—1806年横穿大陆后提

出了报告，以及后来的旅行者也提出了报告之后，哥伦比亚高原的印第安人才进入了文献。不过，这还只是些片段的札记和插段式的记载。同时，其中关于人的内容由于下述事件而淡化：1830 年起的天花流行，使土著人口锐减；1848 年开始的“淘金热”（Gold Rush）造成了更严重的后果，引起了同白人的流血冲突。克拉马特人和莫多克人向美国政府出让了领土——加利福尼亚在 1846 年被后者获得，俄勒冈则要晚两年——但莫多克人为反对苟延残喘的生活状况而造反，直到 1873 年才被最后征服。因此，当加切特（Gatschet）和柯廷（Curtin）采集习俗和传统时，这文化已没有了生气；施皮尔（Spier）的精彩专著（1925—1926 年撰写）更带有重新建构的特征。幸好，除了一个世界逝去之后还留下这些遗存之外，我们还拥有一些采集来的神话，而且这种神话至今还续见报道，它们在一定程度上保存了一种已灭绝了一个世纪的文化的精神和内在动机。

因此，本书第一幕的框架已经搭好，布景也已设置好。不过，在启幕之前，不妨先指出，以下的内容是对我在法兰西学院（Collège de France）讲授的 1965—1966、1967—1968、1969—1970 和 1970—1971 年度教程的材料的浓缩。1966—1967 年度教程的材料已在《餐桌礼仪的起源》（OMT）（第六篇）中得到过充分利用。至于 1968—1969 年度教程，它完全是为了解决我在探讨萨利希人神话时遇到的一个困难：如同由于一次双折射的效应，与克拉马特人—莫多克人和萨哈普廷人共有的一个神话系列以两个平行系列的形式投射到更往北的地方，这两个系列部分地相重叠，一个关于火和水，另一个关于雾和风。因此，必须阐明现象的机制，并弄明白，为什么大量假借自法国民间传说（这些民间传说是印第安人从探访木材的加拿大人口中听来的）的东西在第二个系列中占据优先地位。这个问题曾困扰着我，我也希望解决它，这样，比较分析才能继续进行下去；但是，我担心，这样会使一本书的分量大大超过前面几本，所以我放弃把这个从属性的问题吸纳进来的念头。不过，我将常常提及它。

除了这些主要困难之外，还有另一些困难两次打断我的写作。第四卷不仅仅是前几卷的继续，而且还应当把整个阐述过程中散布的各个线索汇集起来并加以连结，因此这写作慢如蜗行。这些困难中，首先是 1968 年 5 月的事件，它们持续好几个月，造成一种不利于理智集中的氛围；其次是 1968—1969 年冬季，我的健康遇到了麻烦；最后，原始资料的空缺和不可靠也造成了重重障碍。如果没有同行的合作，这些障碍有许多本来是无法克服的。对于他们，我谨在此表示谢意。巴黎天文台的 S. 德巴尔巴（Débarbat）小姐、宾夕法尼亚大学 D. H. 海姆斯（Hymes）教授、新墨西哥大学 B. J. 里格斯比（Rigsby）教授、俄勒冈大学 Th. 斯特恩（Stern）教授、蒙特利尔大学已故 J. 卢梭（Rousseau）教授、英属哥伦比亚大学 P. 和 E. 马兰达（Maranda）教授、法兰西学院 E. 沃尔夫（Wolff）教授和 P. 古鲁（Gouron）教授惠赐我天文学、语言学、地理学、动物学和植物学方面的宝贵教益以及一些未刊文献。勒内·莱博维茨（René Leibowitz）对于我在关于音乐的终乐章里提出的一些设想虽毫无责任可言，但他欣然阅读了这部分文稿，并同我进行讨论，从而帮助我澄清思想，并使措辞臻于确切。承《纽约时报》（*New York Times*）巴黎编辑部的约翰·赫斯（John Hess）先生［他同时服务于在纽约的这家报纸和《西雅图时报》（*Seattle Times*）］惠予帮助，我得到了皮拉尔岩的照片（图版I），它同《生食和熟食》中的第一片图版相辉映。蒙特利尔大学的伊万·西莫尼（Yvan Simonis）先生为我获得了图版 IV 的文献，它取自 P. 达布隆（Dablon）的《……关系》（*Relation etc.*）的原版。在当地查阅显然比在巴黎容易，因为在我写作本书的时候，国立图书馆藏的复本已经遗失。温哥华大学人类学博物馆管理人奥德丽·霍索恩（Audrey Hawthorn）博士惠予提供图版Ⅲ的文献，并慨允复制。通过夏尔·拉东（Charles Ratton）先生惠予介绍，让-保罗·巴尔比埃（Jean-Paul Barbier）先生俯允让我使用封底上的阿姆拉什（Amlash）铜像，以便摄制照片。

最后，有一位画家，对他的作品我始终怀有特殊的感情，对此我怎么来表达我的感激之情呢？一个共同的朋友告诉保罗·德尔沃（Paul Delvaux），我很想由他来绘制参照神话。他闻讯后，惠允用一幅原作来装点本书封面。对此，编辑和我本人都铭感于心。

尼科尔·贝尔蒙（Nicole Belmont）小姐帮助我备办文献，雅克琳·迪韦尔内（Jacqueline Duvernay）夫人翻译了德文资料，埃夫兰·盖德（Evelyne Guedj）夫人为手稿的打印提供了保障，J.-M. 夏维（Chavy）先生绘制了图表。我感谢以上诸位以及我的妻子，她润色了清样。





第一篇

家庭的奥秘

乱伦只要不越出家庭的范围，就是好事。

《花花公子》(*Playboy*)，1965 年 10 月号，第 43 页





I 被隐匿的小孩

ὅν ποτ' ἔχουσ' ἐν ὠδίνων
λοχίαις ἀνάγκαισι
πταμένας Διὸς βροντᾶς
νηδύος ἔκβολον μάτηρ
ἔτεκεν, λιποῦσ' αἰῶ-
να κεραυνίῳ πλαγᾷ·
λοχίοις δ' αὐτίκα νιν δέ-
ξατο θαλάμαις Κρονίδας Ζεύς·
κατὰ μηρῷ δὲ καλύψας
χρυσέαισιν συνερείδει
περόναις κρυπτὸν ἀφ' Ἥρας.

他母亲怀了孕，宙斯的雷电飞来，使她在生育的阵痛中把婴儿从腹中提早生下，自己却在那霹雳的打击下丧了命/多亏宙斯，克洛诺斯的儿子，把婴儿立时放进一个可以怀胎的体腔，藏进自己髀肉，用金针别起来，才瞒过了赫拉。

欧里庇得斯（Euripides）：《酒神的信女》（*Les Bacchantes*），第 88～98 行

在上一卷（OMT，第 190，243，295 页）里已经表明，南美洲的盗鸟巢者神话和北美洲的天体妻子神话乃属于同一个转换组。《生食和熟食》中所确立的事实已经决定了这一点：南美洲关于火或水的起源的神话伴随着一个平行系列，其女英雄为一颗星辰，是一个凡人的妻子（M_{87}—M_{92}）；然而，这个关涉栽培植物起源的系列从性的观点看来乃反转了北美洲的星辰丈夫系列，而天体妻子的故事恰恰构成了这后一系列的组成部分。

在本书中，我们要更彻底地探究这个浩大神话总体的结构，实际上它覆盖了新大陆。不过，既然已经表明，同一些神话在两个半球里在存在的形式上和起作用的形式上有时都会发生变形，所以，我们还是有必要指出，在有些场合，参照神话（M_1，M_7—M_{12}）在北美洲以原原本本的形式出现。这种出现非常引人注目，尤其因为出现的区域大致由南面的克拉马特河流域和北面的弗雷塞河流域界定，从洲陆的尺度来衡量，这是一个狭窄的范围，并且，它位于北美洲的西北部，也即远离南美洲的热带地区，而在南美洲，各个同系版本也占据一个相当狭窄而又连续的区域（图 1）。

这个研究有三重困难：地理区域相隔遥远；可资利用的版本为数众多；这些版本来源所自的群体在语言和文化上各各迥异。因此，我们采取系统和地理相结合的方法进行这种研究。从南向北上溯，我们首先分离出第一组异本，它们似乎连续地分布在一个小的范围里，这个范围处于加利福尼亚北部和今俄勒冈州南部境内，尽管有关的部落各不相同：一个偶族的各个成员属于克拉马特—莫多克语系，后者在浩大的佩努蒂安（Penutian）语族中处于孤立的地位；另一个偶族包括沙什塔人、阿特苏击维人（Atsugewi）、阿乔马维人和耶纳人（Yana），他们属于霍康（Hokan）语系。第二步，我们考察北方萨哈普廷人及其邻族奇努克人的版本。最后，第三步，我们考察萨利希语系各部落的版本，它们超出边界，深入到加拿大的范围。由于考古学和历史语言学的进步所摆明的理由，以这种方式处置材料，我们就可能在每个分析阶段上都达致新的进步（图 2）。

由于同样理由，在首先研讨克拉马特人—莫多克人神话（我们已在序中从考古学和种族志观点说明了这个神话总体的地位）时，我们一开始先分析一些古老文献：阿尔伯特·S·加切特在 1877 年前后收集到的文献。它们关涉文化英雄艾希什（Aishish）的故事。这个著者指出，这故事以“联属神话构成的长循环的形式”（Gatschet：1，Ⅰ，第 1xxxv 页，注；参见 Barker：1，第 22 页）出现：



图 1 参照神话在两个美洲的主要分布区域

M_{529}　克拉马特人—莫多克人：英雄的诞生

从前有个年轻女人，名叫列特卡卡瓦什（Letkakáwash）。她搞了个木柴堆，以便焚化一个女巫的尸体。实际上，她想带婴孩一起自焚。当她投身火焰时，造物主克穆卡姆克（Kmúkamch）发现了，但他只救出了那个婴儿。造物主为这小东西所累，遂把他放在膝部带走。回到家里，他向女儿诉苦：得了一个溃疡，痛苦不堪。女儿试图给他抽去脓水。她大吃一惊，从伤口里出来了一个婴孩。

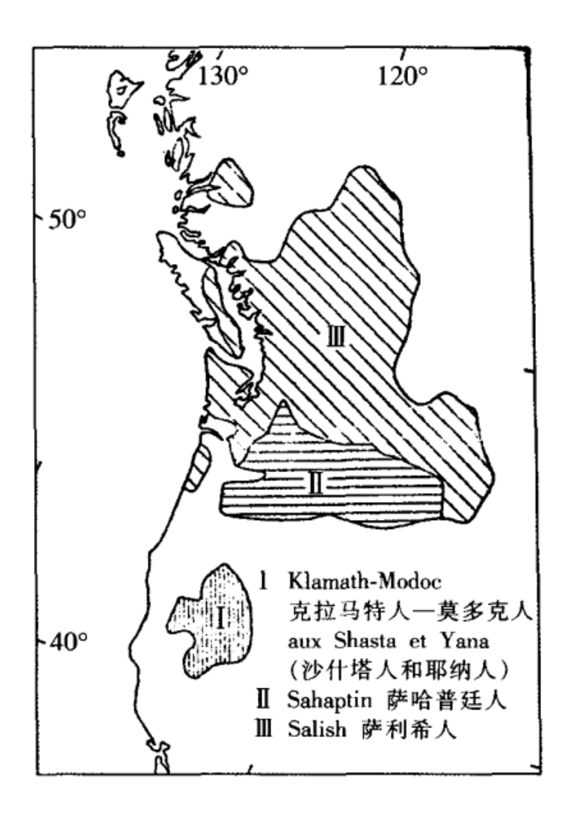


图 2　本书研讨的主要种族群体

当这婴孩不停地啼哭时，他的“父亲”想给他取个名字，好让他安静下来。他一一叫了许多名字，但毫无效果。当他叫到艾希拉姆纳什（Aishilamnash），意味“被隐匿在身体里的人”时，哭声时停时续；当这婴孩听到艾希什这个名字时，哭声完全停止，同意用这名字。这样，他在养父身边长大；他成为制作各种各样衣服的一把好手，并且喜欢进行比赛，还永远是赢家，甚至以心怀嫉妒的父亲为对手。（Gatschet：1，Ⅰ，第 1xxxv-1xxxvi 页）

女巫的身份和年轻女人自杀的原因在后面将会得到说明。女英雄的名字列特卡卡瓦什标示红头裸鼻雀（*pyranga ludoviciana*），这是麻雀目的小

鸟，雄性在交配期羽毛色彩亮丽。巴克（Barker）把造物主的名字标音为/gmokam č/。它被分析为/gmo č/即“是年迈的”，再加上指大词（augmentatif）/?m č/，也即成为：“巨人老翁”。艾希什（巴克：/?aysis/）源自动词/?aysi/即“隐匿，保存”，因此意味“被隐匿者”或“被隐藏者”。下面的神话更细致地描绘了这些人物，并讲述了他们的争论：

M_{530a}　克拉马特人：盗鸟巢者（1）

据说，太初时，造物主克穆卡姆克在儿子艾希什陪伴下生活。他致力于创造事物和生物，特别是鱼。他建起了一道拦河坝，以便印第安人每当南风吹干河床时可以大量捕鱼。

可是，克穆卡姆克爱上了儿子的众妻之一，想占有她。他借口说，在一棵/kenáwat/植物上筑巢的鸟是鹰。他命令儿子脱去外衣、腰带和包头带之后去捕捉它们。这英雄赤裸身体爬上植物去，只看到寻常种的雏鸟。在这时，这植物长得很高，艾希什无法下来；他躲藏在巢中等待。

克穆卡姆克占用了儿子的装束，化成儿子的外形。只有他垂涎的那个儿媳妇被这表面现象蒙骗；其他儿媳妇都拒绝他，认定他不是她们的丈夫。

艾希什囚在树梢上，没吃没喝，饿得皮包骨头。两个蝴蝶姑娘发现了他。她们给他带来水和食物，替他洗头发，用油搽他的瘦骨嶙峋的身体，让他下到她们的筐篮里。

艾希什出发去寻找妻子们。他发现了契卡（Tchika）（雀）和克列蒂什（Klétish）（加拿大鹤），她们正在挖野根。前者的小孩首先认出了他。这两个女人，再加上第三个名叫图威什（Tûhûsh）的女人［水鸡（*Fulicaamericana*）］高兴地欢迎丈夫，她们原以为他已死去。他给三人每人一个颈饰，是用他杀死的箭猪的刺做的。

克穆卡姆克获悉儿子归来，就准备接待他。英雄命令小孩去玩祖父的

烟管，趁机把它夺过来扔入火中。当烟管焚毁后，克穆卡姆克马上就死去。他后来又复生，遂想报复儿子。他用树脂涂抹天，再点燃。树脂融化成湖，覆盖大地，但艾希什把房舍建在树上。他的第三个妻子图威什想看看外面，一滴树脂跌落在她的脸上。水鸡永远带着这个标记。（Gatschet：1，Ⅰ，第 94～97 页）

M_{530b} 克拉马特人：盗鸟巢者（2）

艾希什成了变戏法和赌博的能手。当大家去玩时，同伴和他一路点火。艾希什的火焰呈紫罗兰的蓝色，银“狐”的火是黄的，克穆卡姆克的火只发出浓烟。在弯弓射箭比赛中，艾希什总是获胜；在可以想到的其他游戏和赌博中，他也总是稳操胜券。

艾希什有五个妻子：“水鸡”、“长尾松鼠”、“加拿大鹤”、“野鸭”和“雀”。垂涎第二个妻子的父亲克穆卡姆克想把儿子弄死。他借口记得有一个地方，他已故父亲曾去那里猎鹰。他把艾希什领到那里，让他爬上一棵/kápka/松树的顶梢。这棵树升得非常高，因此这英雄无法再下来，他在巢中只看到几只很普通的鸟。

克穆卡姆克穿上儿子的衣服，化成儿子的外表。他亟想与钟爱的女人睡觉，但无论她还是其他女人，都不相信他是她们的丈夫。艾希什惯常的伙伴也不相信他，因为这假冒者的火炉的火焰不是直上云霄，这火炉只是冒些青烟，他的箭也射不中目标。同伴们深深怀念艾希什，他们游戏时也无精打采。

女人们也感到无所慰藉，只有“野鸭”是例外，她安于孀居生活。但是，“鹤”痛哭不已，以至艾希什在囚居处也听到了。他也掉下眼泪。他在那高耸云霄的地方等死，因为他已瘦得皮包骨头。

两个蝴蝶姑娘发现了他，并且告诉了派她们来帮助英雄的父亲。当英雄缓过气来，重新振作精神时，他告诉了她们自己的不幸遭遇。她们使他

重新下到地面，进入一个用山猫皮包封的柳条筐里。艾希什病了很长一段时间。最后，他复元了。(Gatschet：1，Ⅰ，第 99～101 页)

这个神话说到的赌博在克拉马特人和莫多克人的生活中占据重要地位(Spier：2，第 76～80 页；Angulo-d'Harcourt，第 204～205 页；Ray：3，第 122～130 页)。有些赌博只能由相邻部落的队组——可以说是民族性的——进行。每个队组的领队进行赌博，而他们的同伴用歌声和叫喊声鼓励他们，试图千方百计瓦解对方的阵营，并且人人都按其财力投入赌注。相当多的财富便如此易手。仪式和护符——诸如偶然发现的黑曜岩片和小动物尸体——被认为会带来或保持运气。在去比赛的途中，选手们点燃火焰，从火焰颜色和冒烟方向预卜输赢。

赌博有许多种类型，但原理大致相同。每个选手都掌握一批带不同标记的骰子，按一定次序排列它们，同时用一块手持屏遮掩它们。对手必须猜测这排列，用一种规定的手势作表示。不过，在提出最后的判断（先以拍手作为信号）之前，他有权作出其他的表示，以便迷惑对手，引诱后者改变骰子的排列。在这些预备的对抗中，敌对方被严密注视，轮到进行猜测的一方希望由此窥测，执骰子的另一方因一种易于识破的虚假表示或者匆促进行的排列动作而泄露真情。不仅所积累的经验，而且心理手段以及所谓下大赌注恫吓都在这些活动中起作用。这也说明了，选手们才干高低不同，而著名的优胜者享有相当大的声誉，远播到部落范围以外。

英雄的众妻子的身份有时并不确定。巴克（2，第 395 页）和斯特恩(Stern)（3，手稿）把第二个妻子的名字/st'ok'wa/转译为“年轻的水鸡”，而不是如加切特和柯廷所转译的“松鼠”。然而，巴克在 $M_{530a,b}$ 的他的版本（以下 M_{538}）中保留前驱的意见。加切特的一个传述者则把这词转译为“鱼”。柯蒂斯（Curtis）的版本（M_{531a}，Ⅻ，第 210～212 页）也一样，他一一列举为：凫翁（水鸡）、鹤或鹭的属、小鱼/stókoa/、小鸟、鸭以

及螨。我们将可看到，巴克提出了一张不同的妻子表，这表像柯廷的表（以下 M_{541}）和加切特本人的表一样也是以一个莫多克人版本为依据。这个莫多克人版本给出的表为："鼹鼠"、"貂"、"箭猪"、"狗"、"鹤"或"鹭"、"野鸭"（*Anas boschas*）、"鸕鹚"和其他鸟、"蝴蝶"，以及一整批可以容易地叫出名字的妻子（Gatschet：1，Ⅰ，第 1xxxvii 页）。

我们还要就北方的版本回到这个问题上来。（本书第 370～371 页）同样，加切特把/ẇan/这词转译为"银"狐，而按照巴克的意见（2，第 459 页），这词标示"红"狐。不过，这差异比看起来要小，因为加切特（1，Ⅱ，第 474 页）指出，当红狐着上冬装时，他叫它"银"狐。

另一方面，显而易见，当 M_{530} 和 M_{531} 描绘神奇生长而把英雄隔离起来的植物时，它们诉诸不同的植物种。/kenáwat/是一种开芳香花的可食用草原植物（Gatschet：1，Ⅰ，第 146 页），无疑是一种含酸叶的植物（英语 horse-sorrel），高达一二英尺（1 英尺约合 0.3 米。——译注），在比克拉马特人领土炎热的地区生长非常迅速，而他们领土的寒冷天气阻碍它们生长（Gatschet：1，Ⅱ，第 127 页）。至于/kápka/，这是小种的松树：*Pinus contorta*，而按照加切特（上引书，第 118 页）和巴克（2，第 148 页，/gapga/条下）的说法，印第安人在春天树液上行时吃其内皮。因此，在一个版本里关涉一种植物，在另一种版本里则关涉一棵树，不过它们有共同点，即可食用，并且比同类小，这或者是由于一个偶然原因即寒冷，或者是与同一科的其他代表相比较而言的。这神话每次都把人可以食用的植物转换成"食人的"植物；而且还是欺诈性的，因为它留宿的是普通的鸟，而不是英雄想寻找的鹰。

这些/skûle/鸟可能是草地鹨（参见 Barker：2，第 390 页；/sqol'e/即"meadowlark"），我在上一卷（OMT，第 220～229 页）里已讨论过它的语义功能。它直接在地上筑巢，低飞，与天空主人鹰大相径庭。这就继各个植物种之后再次强调高和低的对比。

至于蝴蝶姑娘用以包裹其筐的毛皮，我们可以想起加切特（1，Ⅰ，第

186，189 页）所指出的这样的顿呼（apostrophe）：“你自以为富有，可是你甚至铺不出一张山猫皮!”这顿呼是当一个失望的年轻妻子感到连最基本的享受也得不到时向丈夫发出的，这享受是指有一小张鞣过的毛皮，作为坐垫，以抵御湿气。关于用箭猪刺做的颈饰的插段的语义功能，将在讨论巴克的最新版本（本书第 46 页及以后）时予以阐明。

实际上，到了现在这个时候，最好强调一下盗鸟巢者故事的北美洲版本和南美洲版本之间明显存在的对称性。M_1 的英雄大概还未成熟，但强奸了母亲。M_{530}—M_{531} 的英雄没有母亲，他不仅是成人且已婚，而且拥有众多妻子（有些版本给予他几十个妻子）。在神话开头，一个英雄甚至还没有得到阴茎包衣，而博罗罗人那里全部服饰也就在于此；另一个英雄则作为较丰富服饰的主人出现。为了能够穿上他的衣服，扮成他的外表，他的父亲不得不强令他从头到脚剥光。如果说我对 M_1 的解释是准确的，那么强奸母亲是对拒绝加入男人房舍和离开童稚和女人世界的转译。相反，艾希什坚定地站在男人的方面，以至他让父亲带去接受第二次孕育。[①]

为了支持我们的论点，我们已在《生食和熟食》（第 67，76，82，87，105 页）中表明，M_1 的英雄是对各个相联属神话的英雄的转换，那些英雄的姓——博罗罗语贝托戈戈——意味“幽居者”，并且像他一样，他们也有提示服饰华丽和外表俊美的名字。在论证的这个阶段，这个猜测可能让人觉得是危险的。这猜测现在从北美洲的提示得到证实。在那里，一个英雄（其冒险经历与另一个英雄一模一样）被称为“被隐匿者”或“被隐藏者”，而这些神话并未终止对他的俊美的称颂，以至克拉马特语的一个标示形体美的词/aishishtchi/即“艾希什似的”乃源自英雄的名字。（Gatschet：1，Ⅰ，第 1xxxv-1xxxvii 页；Ⅱ，第 18 页）然而，我们刚才看到，北美洲神话对

① 据加切特说（1，Ⅰ，第 1xxxviii 页），“父亲”一词的克拉马特语/p'tishap/、莫多克语/t'shishap/意为“养育者”，源自/t'shin/即“成长”。巴克（2）不加评说地给出/tsin/即“成长”（仅指一个女人的成长）和/tis/或/ptisap/即“父亲”。

他的名字的解释乃赋予他一种意味，它与我们就南美洲事例所假定的意味相对称。

这种对称关系遍及神话的一切方面。例如，与父亲妻子的乱伦（这用作 M_1 的出发点）在 M_{530}—M_{531} 中反转成与儿子的一个妻子乱伦。在第一种情形里作为报复，在第二种情形里作为算计，父亲把儿子隔离在树梢上或者岩壁上，借口为打发他去盗鸟巢，在一处是盗金刚鹦鹉的巢，它是食果实的鸟的原型，在另一处是鹰的巢，它是捕食动物的猛禽的原型。被囚的英雄忍受饥渴的折磨，他的身体由于外部的攻击（M_1）或者内部的衰弱（M_{530}—M_{531}）而骨瘦如柴，一直到 M_1 中的雄性的和食人的兀鹰、M_{530}—M_{531} 中的雌性的和非进攻性的蝴蝶使他重新下到地面。

回到亲人中间后，M_1 的英雄在弟弟帮助下进行了报复；M_{530}—M_{531} 的英雄也在小孩的帮助下进行了报复。结果有罪的父亲死了，在一处死于火，另一处死于水。②

这后一个对立特别令人感兴趣，因为我们已在《生食和熟食》中确证的参照神话 M_1 和诸热依人版本 M_7—M_{12} 之间的转换关系，在一种情形里涉及水（天上的）的起源，在另一种情形里涉及火（地上的）的起源。这种转换关系重又出现在如刚才所见在另一组被系统地反转的各神话之间。然而，令人瞩目的，M_{530}—M_{531} 集中拥有的诸特征使它们既近似于 M_1 又近似于 M_7—M_{12}。如同后一个神话组里那样，一棵树而不是一堵岩壁用来分离英雄和亲人。在两处他的探寻都显得是欺骗性的，或者他看到的不是珍稀的鸟，

② 进一步推进这个比较，是很吸引人的。因为，在 M_{530}—M_{531} 中，有罪的父亲因与其烟管分离而死，烟管也就是**被钻孔的杆**，而 M_1 则把他与**钻孔的杆**——穿刺他的鹿角相结合。不过，我们由于两个理由而宁可把烟管插段撇在一边。一方面，它并未出现在所有版本中[柯蒂斯的版本（M_{531a}）和巴克的版本（M_{538}）把这烟管代之以一个或多个外部心形物，“老人把它们作为袋子佩戴，悬吊在脖子上”，斯特恩的一个版本（M_{560}）谈到一个颈部悬饰]；另一方面，对它的讨论将迫使我们去考察实际上关涉整个加利福尼亚的一个庞大而又复杂的神话总体，以便建立一个聚合体。

而只是普通的飞行动物，或者巢里只有蛋。在所有这些情形里，这些神话都以同样方式描绘了被囚英雄的磨难：忍渴挨饿，粪便盖身。M_7—M_{12}的英雄得到树脚下路过的可怕动物花豹的解救。因此，他是从下面得救。M_{530}—M_{531}的英雄被天真无邪的动物蝴蝶姑娘弄下来进入一个筐里，这动物是飞到他那里的，因此是从上面救他。提供帮助的动物在两处都供给他东西吃，给他水喝，洗去污垢，并且，在他享受它们的款待之际，发生了一个对于人类来说是决定性的事情：在M_7—M_{12}中是烹饪用火的发现，这在M_{530}—M_{531}中则代之以另一个发现；我们在后面要证明这一点。（本书第46～47页）

这个克拉马特人神话也是以其结论同这个博罗罗人神话相重合。我们还记得，为了惩罚亲人们表现出来的邪恶，M_1的英雄召唤来暴风雨，把村子里的所有火炉都熄灭，除了帮他藏身的祖母的炉子而外。因此，他同时表现为他所释放的水（天上的）的主人和他所保存的火（地上的）的主人。相对称地，M_{530}—M_{531}的英雄的父亲为了惩罚儿子的邪恶，便使火雨从天上降下来，只有英雄能躲过这火雨。并把它转换成淹没大地的湖，只有他的房舍除外，他与忠贞的妻子们仍是干的："过了很久以后，克穆卡姆克又复活，对儿子进行报复。他给天穹涂上树脂，再点燃。但是，艾希什抢占了一片高原，使之保持地势（高出他），因此，尽管他的妻子们非常害怕，但他说：'我决计不会给他杀害。'树脂形成一个湖，覆盖整个大地。唯有艾希什的房舍仍是干的。"（Gatschet：1，Ⅰ，第96页）

可见，熄灭全部房舍（除了一个而外）的水雨（M_1）在这里转换成淹没全部房舍（除了一个而外）的火雨。M_1的水起着反火的作用，而M_{530}—M_{531}的火起着水的作用。我们已就M_1指出，一个变得复杂（相对于M_7—M_{12}而言）的情节允许我们使神话的原因论方面处于潜在的状态；我们在后面还会就M_{530}—M_{531}所属的神话组说明这一点。

人们会对我们说，这等于说，源自热带美洲的一个神话组原封不动地

重新出现在北美洲一个北部区城之中。可是，除了说明美洲曾经有来自亚洲的逐次移民潮带来的居民，他们带着神话，其中有些仍可在两地辨认出许多样例之外，这还说明什么呢？关于这一点，人们早就知道了，而且这样的神话也不乏其例，两个半球有着它们的类似版本。不过，在一张已经很冗长的清单上，再添加上一项，这不是我们的兴趣所在。

这样提问题，完全误解了我们的探究的意旨。我们要探究的，不是这些相似性的缘由，而是它们的情况。实际上，我们加以对比的这些神话的特征并非在于它们相似；它们往往甚至并不相似。我们的分析倒是倾向于找出一些共同的性质，尽管还存在一些差异，而且它们有时还很大，以至人们认为，我们归入同一组的那些神话是根本不同的神话。

因此，有相似关系映入眼帘的各个实例仅仅构成极限情形。无疑，这些实例十分令人感兴趣，它们让人信服，又并不要求诉诸结构分析学派，也不要求动用复杂的转换。不过，这证据并非来自这样的事实：能够在经验层面上观察到相似性。因为，我们知道，而且神话比较也证明，最欺骗人的东西莫过于这些相似性；正因为这个缘故，以这唯一准则为基础所进行的这类研究很快就蜕变为一种喋喋不休，令人退避三舍。如人们所说(Leach：2，第 xvi 页)，如果说我们已做到使比较研究重新受人尊重，那么，这是因为我们已让人明白，这种相似本身并不存在，它只是差异的一种特例，也即差异趋于零的情形。不过，这差异决计不会完全消失。因此，批判性反思必须接着经验性的编目工作进行，并且还必须提出这样的基本问题：在怎样的条件下一种相似才可能具有丰富的意义，超过巧合、汇会效应或者同源性所蕴涵的意义。

从此之后，这些相似性便不再依从于简单的观察。我们不是把它们作为经验材料去把握，而是把它们作为理性的东西去理解。它们不再仅仅是可以观察的，而且成为可以证明的，因为事实上它们是在程度上的不同，而不是性质上的不同，而这些差异总是需要作证明，以便能够缩小它们。

这样，证明工作的必要性遍及这整个领域。

因此，在开始时，我们决不要企图在这些神话之间建立起脱胎于表面类似性的亲缘关系或者继嗣关系，而是要提出这样的原则：一个神话决不可归结为其表面现象。这些表面现象可以千差万别，它们掩盖着无疑为数较少而又更为实在的结构。我们毫无权利减少或者增加它们，所以，这些结构呈现绝对客体的特征，即它们是些铸型，通过逐次变形产生各种类型，这些类型可以排列成系列，它们应当能够重现就其个体来看的每个具体神话，直至其细枝末节。

这方法从来不诉诸历史，但它也不回避历史。因为，在表明各神话之间有着无可置疑的联系，按照至少由某些过渡的必然方向所提示的顺序对各异本归类的时候，这方法把种种问题付诸历史，而它们引致历史去考察这方法也许没有想到过的种种假说，从而给它以帮助，带来比限于呆板记录成果时更为丰富的成果。

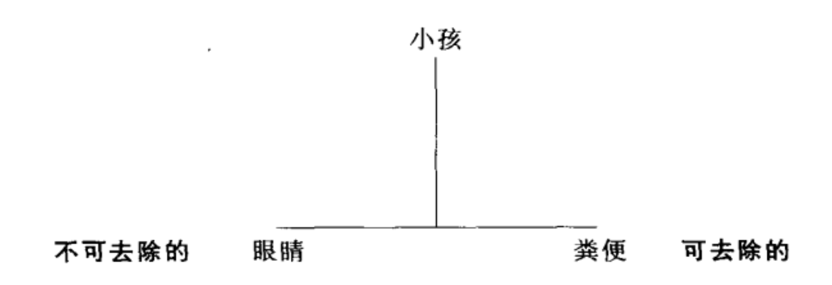
因此，当我们为了使种种形式相似性所启示的一种对比变得更可信，在此指出，在北美洲西北部和热带美洲都构成盗鸟巢者神话的背景的两个语义场有一组共同性质时，正是也考虑到了种种可能的历史涵义。我们从一开始并在这几卷《神话学》中已经提出了一定数目这种共同性质，以便可以说定下日期来等待达到我们现在所处的地位。（参见 CC，第 65，75～77，203 页注⑥，376 页注②，389 页注⑪；MC，第 106，185～186，196～199，214 页注⑩，311 页注⑭，377 页注④，459 页注㉖，463～465 页）现在，我们无意重新扼述这种编目，而要集中注意那些具有极其重要意义的类同实例，而且它们直接关涉以上讨论的各个神话。

查科的马塔科人［最新的语言分类把他们归诸帕诺安（Panoan）语系］像克拉马特人—莫多克人和博罗罗人一样也知道一个人物，他们给予他名字/tawkxwax/或者/tacjuaj/，这名字可能意为“看不见的人”或“隐匿的人”。像热依人一样，他们也讲述，烹饪用火获自花豹，并且他们还拥有

其他一些与阐发盗鸟巢者题材的各部落共同的神话。例如，关于女人起源或者关于蛇的情妇的神话。（参见 Campana，第 309，314～317 页以及 CC、MC 的《神话索引》“马塔科人”项下）据说（M_{532}，Métraux：3，第 39～40 页），欺诈的造物主陶克斯瓦克斯（Tawkxwax）没有妻子，因此，他把阴茎插入手臂之中，于是让自己怀上了一个男孩。这小孩被托付给一个老妪，他长大后成为一个神奇的渔夫。在这个时代，全世界的水和鱼全都盛在一棵大树的树干里，人们一年四季都可以在那里捕鱼。可是，这英雄因动作过猛而弄穿了树干，引起洪水弥漫大地，只有他藏身的一棵高空的树除外。最后，这棵树也淹了水；这英雄被波涛卷走而死。他的父亲造物主成功地重新吸干了洪水，把水汇集到“今天仍在布宜诺斯艾利斯附近流动的河床里”。那几个克拉马特人—莫多克人神话已经把隐匿的小孩与被马塔科人英雄弄成的季节性的捕鱼的起源联系起来，也与水路网络的起源联系起来，而那个英雄在身后也对后者负有责任。我们在内兹佩斯人神话里看到这些特征更形显著。内兹佩斯人讲述了（M_{533}，Spinden：1，第 19～21 页）欺诈造物主的故事。他把阴茎放入肘内而受孕，产下一个儿子。现在开始注意这一点是重要的。更加意味深长的是这样的事实：这个小孩帮助父亲恢复双眼。这父亲愚蠢地相信，他可以不费事地取出双眼，然后再把它们放回原位，结果失去了它们。实际上，我们已证明（CC，第 252～256 页），在南美洲也有的这个题材乃建基于眼睛与粪便的对立，这两者分别代表身体的就本性而言是不可去除的部分和就目标而言是可以去除的部分。

这小孩在九个月里是不可去除的，然后则被不可返回地驱除出他曾构成其不可分割部分的身体。因此，他可能扮演在眼睛和粪便之间的中介项的角色。正因为这个缘故，造物主能够做到通过借助自体授孕迂回地**把小孩内在化**来弥补**把眼睛外在化**的过错。无疑，南美洲的神话强调**眼睛/粪便**对立，而刚才援引的神话转而强调**眼睛/小孩**对立。不过，正是这个父亲（有时在臀部怀孕）通过肛门产下小孩（M_{542a}；Phinney，第 52 页注

②)。因此，这个小孩—粪便神话以及同一地区的无数神话——例如有些神话给予"山狗"一个私人顾问，后者由他每当需要咨询时便从体内排出的姊妹，即粪便组成，事后他又立即把它们重新摄入（参见本书第273，327页）——证明，一个三元图式具有运作价值：



然而，也是在这个北美洲神话组中，"山狗"是盗鸟巢者的父亲，他在游历过程中，安排了宇宙的秩序。这秩序的种种表现也包括季节的周期性，而生殖周期性正是与这周期性相连结。

怀孕男人的题材在北美洲占据一片相当广大的地区，它至少从南面和东面的派尤特人和波尼人直到北面的爱斯基摩人，中间经过作为卡斯卡人（Kaska）的阿塔帕斯干人和作为蒂拉莫克人（Tillamook）的萨利希人。（L.-S.：5，第十二章；Rink，第443～444页；Lowie：4，各处；Teit：8，第472页；E.D. Jacobs，第141～143页）在卡拉普耶人、库斯人（Coos）以及直到西伯利亚也发现这个题材。（Frachtenberg：1，第5，49页；Jacobs：6，第239页；4，第375～376页；Jochelson，第365页）这题材在南美洲的流播区域看来更为广大，因为它在盗鸟巢者分布区域的西北部和东南部占据两片广大领地，一片从巴拿马和安的列斯到亚马逊河流域西北部的秘鲁，另一片从巴西中部到玻利维亚和阿根廷查科。第一组包括安的列斯的卡里布人（Rouse，第564页）、巴拿马的库纳人和乔科人（Holmer-Wassén，第24～25

页；Wassén：1，第133～134页；5，第70～71页）、苏拉拉人（Surara）和韦卡人（Waika）（Becher：1，第104页；Zerries：4，第273页）、卡蒂奥人（M_{254b}；MC，第198页；Rochereau-Rivet，第100页）、乌依托托人（Preuss：1，第51，304～314页）、图库纳人（Nim.：13，第122页）、奥马瓜人（Omagua）（Métraux：15，第702页）以及采取转弱形式的阿瓜拉纳人（Guallart，第92～93页）。第二组包括奥帕耶人（Nim.：1，第377页；Ribeiro：2，第114～115页）、乌穆蒂纳人（Umutina）（Oberg，第108页；Schultz：2，第172，227页）和尤拉卡雷人（Yuracaré）（Kelm，载Zerries：上引书，第273页）。策里斯（Zerries）（上引书）对这题材作了编目，与我们的大致吻合。

按定义为缄默的隐匿小孩有时在重见光明之后转换成哭泣的婴孩（M_{529}）。离克拉马特人和莫多克人稍远的加利福尼亚北部的温图人（Wintu）的一个神话（M_{534}，DuBois-Demetracopoulou，第333～334页）里，情形也正是这样：一个起先被姊妹隐匿的小孩后来获释，发出吼声，把所有人都吓得逃跑。他只是在看到姊妹的经血时才默不作声，感到极度恐怖，逃到河底而失踪。

这个证据并不充分，但它还是提示了，与父亲的身体或者与全家（当家庭掩护他时）密切结合的隐匿小孩呈现了与哭泣小孩（他与所有亲人分离）相关而又相对立的关系。然而，加利福尼亚的哭泣小孩承受不了目击经血，而另一方面，南美洲神话的隐匿小孩喷淋经血来洗身，有时甚至吃经血（Wassén：1，第116页；Rochereau-Rivet，第100页）。

按照这个假说，必须把怀孕男人题材看作更一般题材的一个特例。在这更一般的题材中，一个家庭使自己的众孩子之一躲避开整个群体，把他关闭在一个隐藏处，秘密地给他洗澡和吃东西。我们可以看出，这题材在与我们的论证最直接有关的那些神话中占据重要地位。在这些神话中，英雄有时带有与艾希什类似的名字，例如/weänmauna/，在耶纳语中意即

"隐匿者"，他的养父起先把他隐藏在自己的膝部（Curtin：3，第 121，339，421 页）。眼下，只要强调一点就够了：人们指出，在南美洲的神话和仪式中，这两个题材之间也存在这种类似性。此外，我们在讨论许多博罗罗人神话的英雄的名字贝托戈戈即"幽居者"时表明，为了正确解释它，应当把热依人和卡拉雅人关于成年男人或一个地位高的女人的幽居的习俗加以对比。一个蒙杜鲁库人神话（M_{16}）的英雄科鲁姆陶是两个意义上的隐匿小孩，因为他的父亲未经一个女人合作就产出了他，后来又想遮掩他的双眼。（CC，第 75～79 页）

现在应当指出，在北美洲的西北部和热带美洲的一片广大区域里，用同一个转换能实现从隐匿小孩题材到隐匿妻子题材的过渡。桑波依尔人的一个习俗为这转变提供了保证，因为像其他内地或岸地萨利希人一样，他们也让姑娘幽居，以便使她们成为"比管束欠严的姑娘更受人尊重也更讨人喜欢的妻子"（Ray：1，第 136～137 页）。尽管纳瓦乔人今天的聚居地在南方，但操阿塔帕斯干语的他们来自北方。根据这一点，我们可以解释他们的面具/ethkay-nahashi/的神话起源，它们模拟总是一前一后行进的一个男孩和一个姑娘：两个被父母置于幽居之中的少女[③]在犯了一个致命过失之后又以此形式复活（Haile-

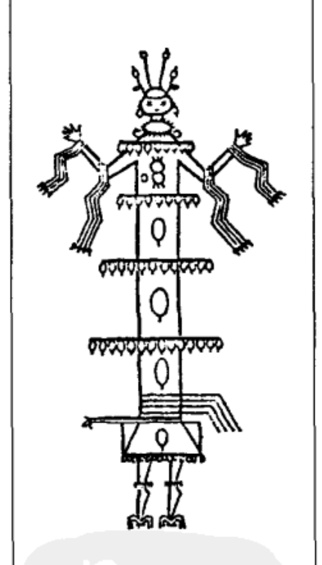


图 3　纳瓦乔人表示隐匿姑娘的图［据黑尔（Haile）—惠尔赖特（Wheelwright），第 25 页］

③　M_{538}中对一个男孩作了转换，使他一分为二成为一个姑娘和一个男孩，两人后来犯了乱伦。这里是对这个转换的反转换。关于我们这里写下的该部落名字，我们是遵照纳瓦乔民族议事会的决定，这个机构于 1960 年 4 月 15 日采纳这个表音法来取代种族学家们传统上习用的"纳瓦霍人"（Navaho）。

wheelwright，第 24，31，107 页；参见本书 M_{792}，第 601 页）。实际上，定居地与阿塔帕斯干人接壤的操萨利希语的利落厄特人讲述了同胞兄弟姊妹犯乱伦的故事，尽管父亲小心地把女儿关在一个盒子里，把箱子放在自己床边，不让人靠近（M_{535}，Teit：2，第 340 页）。不仅隐匿的小孩被掩藏在一个容器中：篮子、盒子、笛子、茧、地穴、屋顶茅草等等，而且，对于缩微的妻子也是这样，男人以此防备兄弟们侵害她。两个美洲的神话以十分相近的措辞讲述这故事。因此，在众多版本之中，只要作为例子举出两个加以并列，也就够了：

M_{660a}　克利基塔特人：隐匿的妻子（片段；参见本书第 362 页）

从前有头“鹰”。还有它的弟弟“臭鼬”。“鹰”整日价狩猎。突然来了一个女人，“臭鼬”把她藏了起来。当“鹰”夜里回来时，它卸下猎物，就在房舍里睡了起来。“臭鼬”在黑暗里与妻子闲扯。“鹰”天微明时就醒来，很想知道弟弟在晦暗中同谁说笑。弟弟回答说：“我笑，是因为一只鼠来看我，在我脸上跑（或者咬我直肠）。”（Jacobs：3，第 207 页；1，第 202～203 页）

现在，这里有一个南美洲版本：

M_{95}　图库纳人：umari 树的女儿（CC，第 229 页）

在兄弟埃皮不知情的情况下，迪艾娶了神奇地出现在他面前的一个少女为妻。他用双手搓她，让她变得很小，把她隐藏在笛子里。

一连四夜，他都把她从笛管中取出，放在吊床上，默默地与她欢爱。第五夜，她笑了起来，手镯上的小贝壳响了起来。埃皮立即问道：“兄弟，你在和谁说笑?”迪艾回答说：“没有人，这是狗尾在笑，因为我撩拨它。”（Nim.：13，第 127 页）

这对比是棘手的，尤其因为北美洲版本的已婚兄弟是臭鼬，而在另一个版本中，独身兄弟如我们已表明的（CC，第 229，236～238 页）呈现了与负子袋鼠有某种类似性，也就是说，这是两种被两个美洲的神话独立地加以关联并对立起来同时又反转它们各自功能的动物（CC，第 326 页注㉒；MC，第 71～72 页）。

事情还不止于此。图库纳人神话的两个英雄隐匿小孩出生于父亲的肿胀膝部，而克利基塔特人神话的英雄在克拉马特人那里有对应者即“貂”和“鼬鼠”的化身（像臭鼬一样也是鼬鼠科的成员）。在这些神话中，这些动物人物充任克穆卡姆克和艾希什这一对角色，分别为怀孕的男人及其隐匿男孩。加切特（1：Ⅰ，第 107～108 页）假设，“貂”与克穆卡姆克等当，“鼬鼠”与艾希什等当。巴克（1，第 389 页）对此未提出异议，而他曾指责加切特混淆了原初不同的人物。然而，这个著作者在加切特之后过了四分之三世纪收集到的一个文本始终把“貂”和克穆卡姆克相等同（Barker：1，第 73 页）。为了支持加切特的论点，还可以提出另一个论据。

在包含隐匿妻子题材的大部分南美洲神话中，这妻子是颗星辰（CC，第 219～228 页）。然而，克拉马特人有一个“貂”和“鼬鼠”结婚的神话，这结婚是对“鹰”和“臭鼬”结婚的反转，而可以看出，这神话本身类似于关于凡人妻子“星辰”的南美洲神话，只是它未详确说明这女人的来源。在克拉马特人神话（$M_{536a,b}$，Gatschet：1，Ⅰ，第 107～108 页；Barker：1，第 71～77 页）中，“貂”不是垂涎兄弟发现的漂亮女人，而是劝阻兄弟娶她为妻，扬言要杀掉这个外乡女人，但赞颂那些独眼女人，说她们比较刻苦耐劳。加切特（1：Ⅰ，第 lxxxiii 页）推断，这些独眼女人如众所周知乃是天体，他的论据不仅是他所援引的爱斯基摩人的类似例子，而且还有其他类似例子：科迪亚克人（Kodiak）那里的独眼星辰（Golder，第 24～26，30 页），桑波依尔人叫太阳“一只眼睛”（Ray：2，第 135～137 页），在另一个地方太阳斜视（Adamson，各处）；对此，还必须添加上一大批同类型征象，

它们既有南美洲的，也有北美洲的，我们在别处已简短讨论过（OMT，第 147 页及各处）。

因此，即使加切特显得为 19 世纪流行的太阳神话学所累，我们原则上已不应当拒斥他提出的全部解释。我们已说明过这一点（CC，第 314 页）。麦克斯·米勒（Max Müller）及其学派居功至伟，他们发现了这些神话常常利用的天文学代码，并部分地译了出来。他们的错误，也是那个时代和其他更加晚近时代的所有神话学家的错误，在于试图借助唯一的和排他的代码来理解这些神话，而实际上在那里总是同时动用许多种代码。神话不可以归结于任何一种特定代码，也并非产生于许多代码的相加。倒是应当说，一个神话组本身构成了一种代码，其效能超过每一种被它用来给多样消息编码的代码。这是一种真正的“交织码”（intercode）——如果我们借用这个新词——它使得能够按照规则对这些消息作交互的转换，而整套规则仍为各个不同系统所固有，这些系统通过运作而使其总的和独特的意味显露出来。[④]

因此，虽然我们仿效加切特而承认，克拉马特人和莫多克人的造物主有天文学的内涵，但我们并不像他那样相信，已经找到了一种解释。这还仅仅是第一步。在能够开始进行真正的分析之前，还必须诉诸许多别的步骤。这两个造物主即使采取“貂”和“鼬鼠”这种习见外形，也还扮演宇宙的角色（$M_{535a,c}$，Gatschet：1，Ⅰ，第 109～118 页；Curtin：1，第 288～309 页）：它们砍了风的头，消灭了雷雨。就克穆卡姆克和艾希什本身而言，加切特有时喜欢给他采集到的某些解说添枝加叶，叫人弄不清楚这些话究竟是谁

④ 我们只是回到了神话结构分析先驱普鲁塔克（Plutarque）那里：“……我觉得，可以得当地说，这些解释一个一个来看没有一个是无懈可击的，但是，合在一起来看，可以说是充分合理的，因为，不是仅仅干燥，也不是风、海或者晦暗，而是全部有害的东西，全部产生破坏和损害作用的东西，这一切才被称为百头巨怪（Typhon）”（第 68 页）。邦弗尼斯特（Benveniste）也是这样（第 60 页）：“这是一个一般意义的名词，它被应用于特定的实在，因而成为名称，而不是相反。”

说的，是调查者还是土著。但是，即便如此，这些解说的真实性还是无可置疑的："当云朵围绕太阳翻滚时，人们说，这象征克穆卡姆克在抢夺艾希什的用珍珠装饰的衣服，然后自己穿上。一种烟升起，或者西部天空出现雾，或雾向西北方移动，皆预告他的来到；人们还从它的硕大后身认出他……夏天的云又白又厚，状如重山叠嶂"（Gatschet：1，Ⅰ，第 1xxiv 页）。一个神话（M_{537}：上引书，第 1xxxi 页）解释说，克穆卡姆克在访问了冥界之后，沿着太阳路径走，直到天顶，在那里与女儿一起定居在一个茅舍里。当人们问这是为什么时，加切特下结论说：这女儿代表黎明时的朦胧天空。但是，他不加论证地提出，克穆卡姆克的不可分离的伙伴狐就是日晕（Ⅰ，第 1xxxiii 页），而这种认同是值得注意的：实际上，我们已揭示，在南美洲负子袋鼠与虹霓有类同性，而北美洲大草原的某些部落把这动物转换成臭鼬；这就是说，这两种动物构成一个语义对偶（CC，第 326 页），而如我们已看到的，其中第二种动物在北方扮演着克拉马特人和莫多克人托付给狐的伙伴或小兄弟的角色。

也喜欢太阳神话学的柯廷（1，第 xxix，48～49 页）察知了一种天文学象征，它在造物主库穆什（Kumush）死后又复活的插段中似乎毋庸置疑。莫多克人把这个名字给了克穆卡姆克：他投身火焰中（参见 M_{530}）之后，"什么也没有剩下，除了混在灰烬中的头颅骨和圆盘之外。过了很长很长的时间，晨星看到了它们，对它们叫喊：'喂，老哥，究竟怎么啦？你为什么睡得这么晚？你该起身了！'库穆什跳起来，探寻（他的兄弟）瓦纳加（Wanaga）"（参见 M_{541}）。柯廷这样评述这个插段："每天，太阳都在形体上消逝，只是为了形成一堆灰烬而耗尽。但是，它的身体里有一个不可毁灭的金盘……这防止它永远消失……晨星必须叫它。按晨星的命令，金盘从灰堆中升起，太阳享受新的生活，直到天黑。"关于这个不死的圆盘（我们马上还会碰到它），必须指出，莫多克人的萨满利用一些用稻草编织并用羽毛装饰的小圆盘，它们是守护神的象征，"隐约地与蛙

相联属”（Ray：3，第 37～38 页）。

再往北的卡思拉梅特人（Kathlamet）、蒂拉莫克人、奇努克人和贝拉·科拉人相信，活力居于一个圆盘、一个球或者位于颈背的一个蛋之中（Boas：5，第 192 页），并且克拉马特人自己似乎把一些超自然性质赋予蛋（Spier：2，第 102 页）。至于莫多克人给造物主兄弟取的名字，它等同于克拉马特人的/wanaka/，加切特（1：Ⅱ，第 474 页）把后者译为“红色或银色的年轻狐狸、日晕”，这次是援引土著的惯用语作为佐证。最后，人们像加切特（1：Ⅰ，第 lxxx）一样强调这样的事实的重要性：常常参照造物主的游踪来命名地名的克拉马特人和莫多克人把跨越下克拉马特湖的一座峭壁称为/shapashkéni/，他们说，这是因为“太阳和月亮曾在那里生活过”。

不过，如果说克穆卡姆克蕴涵的意思为太阳及其儿子艾希什即月亮，那么，在盗鸟巢者故事的北美洲版本和南美洲版本之间就出现了一种新的类似关系。我们认为，《生食和熟食》中已证明，博罗罗人英雄是乌鸦座的化身，并且他的父亲这个人物不怎么直接地返指昴星团（CC，第 299～313，317～323 页）。因此，那里也有两个指谓天体的主人公。不过，更有甚者，实际上我们知道，这个博罗罗人神话转换了一些热依人神话即从原因论观点反转了它们，而它们的英雄也是盗鸟巢者，但想置他于死地的不是父亲而是姻兄弟。然而，至少在谢伦特人那里，每个人物都通过他所属的社会偶族的那一半的中介而依从于一个天体，这两半分别祈祷太阳和月亮。因此，我们又碰到了克穆卡姆克和艾希什，尽管人物的角色已反转了过来。实际上，谢伦特人把盗鸟巢者归诸南边的、太阳的偶族，把迫害他的人归诸北边的、月亮的偶族（CC，第 103～106 页）。在上一卷（M_{495}，OMT，第 396～398 页）里，我们已经指出，那些转换了盗鸟巢者故事的北美洲神话里仍旧包含天文学的内涵。我们现在要重新证实这一点，不过这一次是包含在一些完全忠实于原型的神话之中。两个英雄与太阳和月亮的类同性被反转，这提出的特殊问题则放在后面去考察（本书第 67 页）。

最后，可以合宜地指出，像在克拉马特人和莫多克人那里一样，在热依人那里，太阳和月亮也以压倒优势出现在两个互补的神话系列中：一个是如刚才所回顾的盗鸟巢者神话系列；在另一个系列中，两个天体不是属于不同世代，而是两兄弟，他们从事有时滑稽可笑的冒险活动，在这个过程中，弟弟死于鲁莽，而哥哥比较明智，负起使弟弟复活的责任。就此而言，为了确信两处的神话结构密切配合，只要比较一下许多热依人版本（参见 M_{163}，CC，第 379～380 页）中“太阳”与“月亮”的不幸遭遇和按照我已简短提及的克拉马特人与莫多克人神话的“貂”（或“水貂”）与“鼬鼠”的不幸遭遇，就够了。




PDG

Ⅱ　愚蠢的女人和聪明的处女

Mir schaudert das Herz,
es schwindelt mein Hirn:
bräutlich umfing
die Schwester der Bruder!
Wann ward es erlebt,
dass leiblich Geschwister sich liebten?

我的心儿在颤抖，我的脑子在失灵：亲兄弟姊妹似新人拥紧！何曾亲眼目睹，亲兄弟姊妹肌肤相亲？

李·瓦格纳（R. Wagner）：《女武神》（*Die Walk re*），第二幕，第一场

无疑，如果不是得益于种族学家往往抱有的使命感，艾希什故事［加切特、柯蒂斯和斯特恩只收集到其片段（M_{529}—M_{531}）］的一个比较完整而又连贯的版本在1955年出现，那么，克拉马特人神话的分析本来也就停留在那儿。这个版本奇迹般地保存在一个女传述者的口中，但它肯定还有不少空缺，因为她自己记得，在过去，要讲完这整个神话，得花许多天功夫。

这个版本所以珍贵，是因为它一开始就详细解说加切特的故事所由开始的那个谜一般的插段的前因后果。在那个插段里，这女英雄堆起一堆木柴，以便焚烧一个女巫的尸身，然后带着婴孩纵身跳入火中，但我们不知道这女巫是何许人，另一个女人又为什么要自杀。

柯蒂斯的版本（M_{531a}）和斯特恩的版本（M_{531b}，未发表；参见本书第167页）比加切特的版本来得丰富，无疑说明了这个插段的缘由。但是，它们限于解说，这女巫杀死了一个乱伦兄弟，而这兄弟像其姊妹一样也突然出现在故事开头，只有巴克的一个较近版本讲述了他的来历。巴克（1，第22页）承认感到惊讶，他的女传述者竟把这第一个故事同格莫卡姆克（Gmokamch）（＝克穆卡姆克）的神话连接起来。他说："从来没有看到过这神话如此开头。"不过，我们刚才已提出，加切特、柯蒂斯和斯特恩的故事已经提示了这初始序列的存在。为此，它们为它设置了一个介入点。因此，巴克版本在克拉马特人那里在一个可以认为他们的古代传统已经荡然无存或者几乎荡然无存的时代里重现，与其说令人惊讶，还不如说让人感到意外。人们会理解，尽管有让读者感到冗长之虞，我们还是怀着虔诚的耐心扼述这个版本，并加以评述。

M_{538}　克拉马特人：艾希什的故事

以前有个印第安女人，她是几个孩子的母亲。其中有一个女儿长着长长的红头发，嫁给了据说是哥瓦斯迪［上克拉马特湖东北部的一个地区（Spier：2，第16页；Barke：1，第96页；2，第158页）］旁边的一个男人。可是，她常常回到娘家，因为她爱上弟弟，总是要他陪伴她。

一次，他们在路上野营过夜，这女人跌倒在熟睡兄弟身旁。他醒来惊见她挨着他："多愚蠢！竟想成为自己弟弟的妻子！"他悄悄起身，放上一根粗大树枝在自己位置上，然后就回村去了。他把事情告诉母亲，后者预感要灾祸临头了。

当这女人醒来时，已经日上三竿。她发觉已遭遗弃，遂勃然大怒，点燃大火，烈焰吞噬了众兄弟和他们的妻子，但她母亲幸免，她想保全母亲。这老妪刨灰时发现了儿媳妇之一已怀孕的"草地鹨"的尸体，遂小心用灰砂遮掩她的腹部。这婆婆从她被火烧穿的背部取出两个小孩，一男一

女。她感到这女孩酷肖那坏心肠的姑母，于是用树脂把他们粘在一起，成为一个人，有两个头，是男性。她叫这男孩决不要俯首看自己的影子，也决不要向天空射箭。

这孩子长大了，旋即想探测某种秘密。一种吵闹的鸟喧嚷环颈鸻(*Charadrius vociferus*)劝他向天空射箭。这箭垂直返回落下，这两个小孩被分开。从未见过另一个头的这男孩看到边上有个小姑娘，不禁大吃一惊。她向他透露，她是他姊妹。当他们回到房舍时，祖母不得不接受这既成事实。

这少女总是陪兄弟打猎，缠住他问："我们是什么人？我们为什么没有父亲和母亲？祖母为什么不停地哭？为什么我们这样生活？我们问太阳，如果它不回答，就向上射它。"

当太阳升起时，他们就询问它。它不理会，于是这少女用箭射穿它的脸面，使它留下一个总是可以看到的黑斑。这受伤的天体恳求取回箭，答应告诉他们。它说，使这两个孩子成为孤儿的女人生活在河里，并说明确切的地点。

冬天来临，这姊妹要与兄弟一起到那里去，借口用火把捕鱼。一夜又一夜，他们带回了大量的鱼和水禽。最后，他们听到了女杀人者的叫声"gochgochgochgodjip"。祖母也听到了，并预感到，有朝一日，放掉这鱼，她就会在篮子里找到她的女儿的被砍下的头。实际上，这将是她感到更大失望的日子，因为她喜欢女儿，尽管后者灭绝了亲人。

害怕这老妪发脾气，这两个年轻人决定从房舍的火炉逃离。他们叫所有家用器具都不要走漏风声，并用余烬堵塞他们为了逃跑而在灰堆上刨出的一个孔口。但是，他们忘了防备锥子，它向老妪告发了他们如何逃遁。她立即追了上去。

这两个逃亡者已领先了多日。[这里开始是柯蒂斯的版本] 一次，这男孩把一支箭失落在一棵树上，遂叫姊妹去寻找。她予以拒绝，除非他详

确说出他们究竟有怎样的亲缘关系并使她满意。“你是我的姊妹？——不。——我的姑妈？——不。——那么究竟是什么？我的母亲？——不。”他逐一提到了所有亲缘关系，但这少女统统否认，直到他说出“妻子”这个词。于是，根据这姑娘的建议，他们结合了，尽管是兄弟姊妹关系，他们却像夫妻般过活。

已预见到这个结局的祖母一直紧追他们不舍。她检查了他们遗弃的火炉中的余烬，发觉孙女腹部使余烬产生一个凹陷。于是，她明白孙女已怀孕。她还发现了现已成为大人的孙子杀死的一头熊的皮，遂把它穿戴在身上。

这期间，婴孩出生了，小伙子按例隔离在灌木丛中以便进行祈祷、斋戒，获得神灵的保佑。变成熊的老妪与他在一起，杀死了他，吃掉了他。然后，她又到孙女那里，要求喝水。趁祖母解渴之机，孙女把烧红的石块塞进她的肛门。然后，借口让她呕出喝下去的过多的水，孙女捣弄她的肚子，以便让灼热的石头与水混合，使之沸腾。这食人女魔因内脏被煮熟而死去。

我们暂且打断一下故事叙述，以便强调，这里已到达了加切特版本（M_{529}）的出发点。此后，这两个版本仍保持类似，但这新的版本在许多极重要的地方是不同的，并且比另一个版本丰富。因此，我们忠实地遵从它。

这年轻女人叠起一堆木柴，点燃它，带着婴孩想跳入火中。克穆卡姆克［为了简化起见，我保留加切特版本的相近标音］从他占据的一个斜坡的高处看到了这情景。他喜欢这婴孩。在这母亲纵身跳跃之际，他用木槌打落小孩，使之落在远处。他把小孩拣起来，想放在前身、颈背……上，但都未成功。最后，他把小孩放入膝部。

他跛行回家，向女儿抱怨腿部肿胀。她看出有一处脓肿，钻刺它，看到了头发。这小孩号啕大哭着出来。父亲和女儿两人绞尽脑汁给他想了许多名字，但毫无用处。只有艾希什这个名字使他安静下来。这男孩长大了，成了大人，娶了许多妻子："水鸡"、"绿苍鹭"、"雪鸮"、"松鼠"、"野鸭"……克穆卡姆克趁"松鼠"捉跳蚤之机窥视她。他问她为什么他儿子最宠她。嫉妒的"野鸭"也想学样。克穆卡姆克垂涎漂亮的媳妇，于是他在火炉中放进火柴，让它们火星四溅，因为它们会跳到"松鼠"的衣服上，迫使总是裸体穿外衣的她为了保护衣服而卷起衣服，从而袒露令人销魂的身体。

于是，克穆卡姆克决心杀死儿子。他酝酿了很久，考虑如何下手。一天，他在草地看到一种植物，也许是芦苇，草地鹨在那里筑巢。他对艾希什说，他发现了一个鹰巢，但位置太高，他因为太老而无力到达那里。他强迫儿子脱去衣服爬上去。芦苇长高了；当艾希什一直爬到那个巢时，发现里面是些小鸟，便把它们扔到地上，但已无法下得地来。他被困在顶梢上，没有东西吃，瘦得皮包骨头。克穆卡姆克占有"松鼠"为妻。

围绕这棵树飞的"蝴蝶"姊妹抓到在空中飘动的一根头发，她们想寻找它的源头，便发现了艾希什。他忍饥挨渴，已经形同骷髅，奄奄一息。她们把他放下来，款待他。他整日价躺在火炉旁，但这并不妨碍他续娶十个妻子：蝴蝶姊妹、蚱蜢、蚂蚁，等等。

每天，箭猪来到，翻身打滚跳舞，让尘埃弄脏艾希什，以此向他挑衅："你能砍下我的一个腕吗？"它们利用他生病之机。但是，他康复后便杀了它们，砍下它们的腕和爪，用毛刺做成项圈给妻子们。正因为这个缘故，蚱蜢戴有项圈。他还给她们做了鞋，也许还有耳坠。她们为这些饰物感到自豪，因而积极采集食用根。只有"蚱蜢"是例外，她很懒，成天只知唱歌，用鞋交互擦两条腿。

艾希什想回家了，要离开妻子们。他对她们说："现在，你们已拥有

你们所需要的一切。”因为他已刻意为她们添置各种各样的东西。而在家乡，他的前妻们都得不到安慰，只有“野鸭”除外，她对他无所谓，还有“松鼠”也例外，她与克穆卡姆克睡觉，尽管她完全知道后者不是丈夫。“雪鸦”有一个儿子，他第一个看到父亲，认出了他。艾希什（女讲述者认为）又重新得到了妻子们。

这英雄叫小儿子把克穆卡姆克的各个心（女讲述者说，他有许多心）投入火中，它们在火中闪亮，产生树脂，覆盖整个大地。艾希什把妻子们掩藏起来，但“水鸡”想目睹事况，结果鼻子周围弄上了斑点。这女讲述者记不起是否还有下文：“在人们讲这些神话的时候，也许她睡着了。”（Barker：1，第25～49页）

我们对她的奇迹般的记忆缺失并不感到可惜。我们倒是想等待未刊文献的发表⑤，以便利用其记叙中夹杂的新的细节和插段，由此可以着手进行分析。

如我们已指出的那样（本书第25页），巴克的版本首先对已在柯蒂斯版本中出现但不够详细的箭猪插段提供了启示。这种啮齿动物用刺激人的小歌［也在斯特恩的版本（M_{531b}）中得到证实］向英雄昭示借助它们制造装饰品的手段：用毛刺绣或编的项圈、鞋、耳坠；并且，只是在给昆虫妻子们制作了全套衣服之后，他才离开它们。我们还记得，这些神话总是把艾希什描绘成美丽服装的主人。这种本领的来源可以追溯到提供帮助的动物。这一点使我们能对盗鸟巢者故事的各个南美洲版本作进一步对比。实际上，博罗罗人英雄发明了弓和箭，以便狩猎以腐败产生的坏蛆覆盖它自己的蜥蜴。在第一种情形里，事关潮湿的污物；第二种情形里事关干燥的污

⑤ 巴克（1，第1页）提到了施皮尔的手稿。关于斯特恩（1，第3页）收集到的更新的文献，参见本书第167页。

物，因为这神话所用的土语/boq/和/nkilik/分别指涉微白的尘埃（这言语形式提供双重意义："带有尘埃的"和"长有变花白的头发"）和易于扬起的轻尘（Baker：2，第 66，266 页）。我们还要回到这个对立上来，它与其他各个对立一样亦非偶然（本书第 112 页）。

相应的各个热依人神话的英雄正是靠了花豹提供的帮助而获得了其他文化器物：烹饪用火，在某些版本中还有弓、箭和棉纱，后者在几乎裸身的巴西中部印第安人那里主要用来制作编或织制的装饰物。然而，我们已在《生食和熟食》中表明，并已在《从蜂蜜到烟灰》中（第 9～16 页）概要地回顾，南美洲盗鸟巢者循环从属于一个广大的转换组，后者使得能够从烹饪用火的发明过渡到一方面是肉的发明，另一方面是服饰和装饰品的发明。因此，我们证实了，地理距离履行可与语义距离的功能相比拟的功能。博罗罗人的装饰品起源神话（M_{20}）在许多轴上转换了肉起源神话（M_{21}）和烹饪用火起源神话（M_1，它本身又是对 M_7—M_{12} 的转换）。但是，如果越过巴西中部和美国西北部之间几千公里距离，那么，又可遇到一个装饰品起源神话，而其骨架忠实地重构了南美洲印第安人为了解说烹饪用火起源而采取的骨架。另一方面，这个神话本身又转换了其他一些神话；而那些神话的地理来源接近于这个神话的来源；不过，它花了反转代码的代价才复制了它们的消息。实际上，在克拉马特人那里，作为一个男人的艾希什把箭猪刺做的装饰品给予作为拟人化昆虫的妻子。相反，生活在落基山脉东部的北美洲种族群体把这绣工归诸昆虫：蚂蚁代替一个妻子，以便她能向丈夫提供绣品。（M_{480}，OMT，第 354～357，376 页）

M_{538} 就其本身并从整体来考察，呈现一种周期性的结构：从一个序列到另一个序列，各插段重复出现。有三次相继的乱伦：第一次是一个在远方的已婚女人同她的留在家里的兄弟，未遂；第二次是一个兄弟和一个姊妹，成功，他们完全相黏合；第三次是一个公公和一个儿子的媳妇，这儿子几乎生来就与她相黏合。这两组亲属都死于火，一起或者一组接着另一

组：先是兄弟和他们的妻子，然后是一个母亲，更晚她的女儿。草地鹨介入了两次；作为人，他通过把自己的孩子埋入土中而救了他们；作为鸟，它通过把孩子升向天空而暗中使它丧生。几对近亲交替遭受会合和分离：兄弟和姊妹因把他们相黏合的树脂而相会合，因把他们分离的箭而相分离；母亲和儿子因火而相会合（在他们因火而一起丧生时），因造物主的木槌而分离；父亲和儿子在一者被另一者包围时相会合，相反，当父亲除掉儿子以便享用他的妻子时，他们相分离。引起分离的箭履行与树脂相反的功能：箭在从高处落向低处时使孪生兄妹脱离黏合。但是，当朝着太阳从低处射向高处时，箭的功能与从高处流向低处而及于水鸡的树脂相同，因为在这两种场合，受害者都在脸面上留下黑斑。在水鸡那里，这斑记证明，天和地会被树脂黏合在一起。在太阳那里，它证明，一个兄弟和一个姊妹尽管现在被树脂连成一体，但曾经彼此脱离黏合。当我们建构 M_{538} 仅仅作为其一个示例的转换组时（本书第 223～231 页），这些类似现象、这些平衡和这些对立全都是有意义的。

然而，现在马上注意到神话的第一部分——加切特和柯蒂斯的较早版本和斯特恩的同时代版本所没有的部分——的严整结构，是合宜的。如果把女英雄的那个将成为艾希什的在第二部分中扮演主要角色的婴孩暂且撇开不论，那么，这条情节线索涉及属于三个相继世代的人物：首先是老母亲；然后是她的女儿、儿子及其妻子；最后是两个孙儿。在中间世代里，这神话仅仅规定了三个人物：一个独身的少男，他可以说由一个乱伦的姊妹伴随，而这姊妹如上所述嫁给一个地理上遥远的男人，还由一个名叫“草地鹨”的姻姊妹伴随，后者是意味着天和地结合的鸟。（OMT，第 228 页）因此，这系统被双重对比的语义功能从两端加以限定：**结合/分离**，以及**垂直线/水平轴**。在这个系统内部，并且随着活动的展开，这母亲在食人女魔的角色上取代死去的女儿（对于一者在比喻和性的意义上，对于另一者在本来和饮食的意义上）；同时，被母亲逐出所占据的位置的同一个女

儿去占有侄女的地位，而后者也是一个乱伦的姊妹；然而，反抗一个女人侵袭的兄弟转变成了屈从于另一个女人侵袭的侄子。

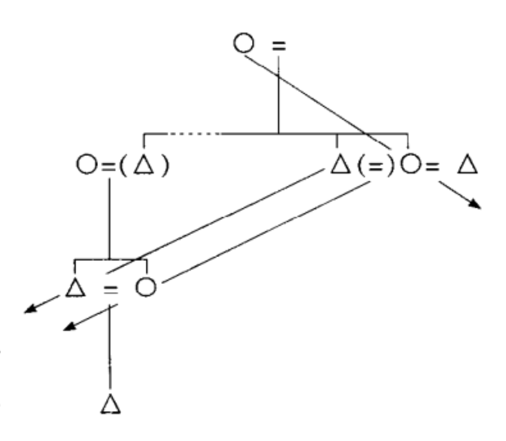


图 4　神话 M_{538} 的家谱网络

尽管这些转换在记叙的历程中相环联，但它们各自的逻辑基础却呈现令人瞩目的对称性。尽管女儿犯下罪行，但这两个年长的女人还是深深地相依附：女儿保全母亲，母亲则为杀人女儿遭惩罚的日子的临近而烦恼；而且之后母亲只想为她对孙儿进行报复。因此，这两个女人的关系是邻接关系。与之不同的是，这侄女对姑母并不感到怎么亲近，以致亲手杀了她；然而，在记叙展开过程中不断可以看出，侄女自己犹如姑母，因为她成功地与兄弟进行了姑母曾想与他发生的乱伦。所以说，与女儿邻接的母亲成为一个真正的食人女魔，她把女儿在比喻意义上履行的功能转移到本来意义上。相对称地，与姑母相似的侄女犯了真正的乱伦，因此把一直推广到兄弟那儿但未得逞的、本来只能以比喻方式加以完成的行为转移到了本来意义上。

这神话描绘的亲属结构可以说从三根轴自足。为了明白这一点，只要考察图 4 的图式就足够了：母亲贴合于女儿；假想乱伦的伯父和姑母贴合于实际乱伦的侄子和侄女；把高和低结合起来的姻姊妹贴合于分离近和远的姻兄弟。这样一来，这总体构成了一个完全封闭的系统，从中再没有什么能够跑出来，除了艾希什而外，而记叙正是从他的故事继续下去。

这样的话，这乱伦姊妹又是什么人呢？巴克的版本转弯抹角地描绘她："斯普拉格河的红发女人"，这只是告诉我们她的外貌以及她与丈夫在

上克拉马特湖东北面的居住地。实际上，哥瓦斯迪这个地方位于湖的北端，接近于斯普拉格河和在略低处注入湖的威廉森河的合流处的高度（图5）。这神话没有进一步详确说明她在犯下罪行之后变成的怪叫水生动物是什么。

柯廷于1873年在俄克拉何马从一个被逐的印第安女人那里得到一个很古老的莫多克人版本。它使我们得以解开这些谜团，但却又提出了一个

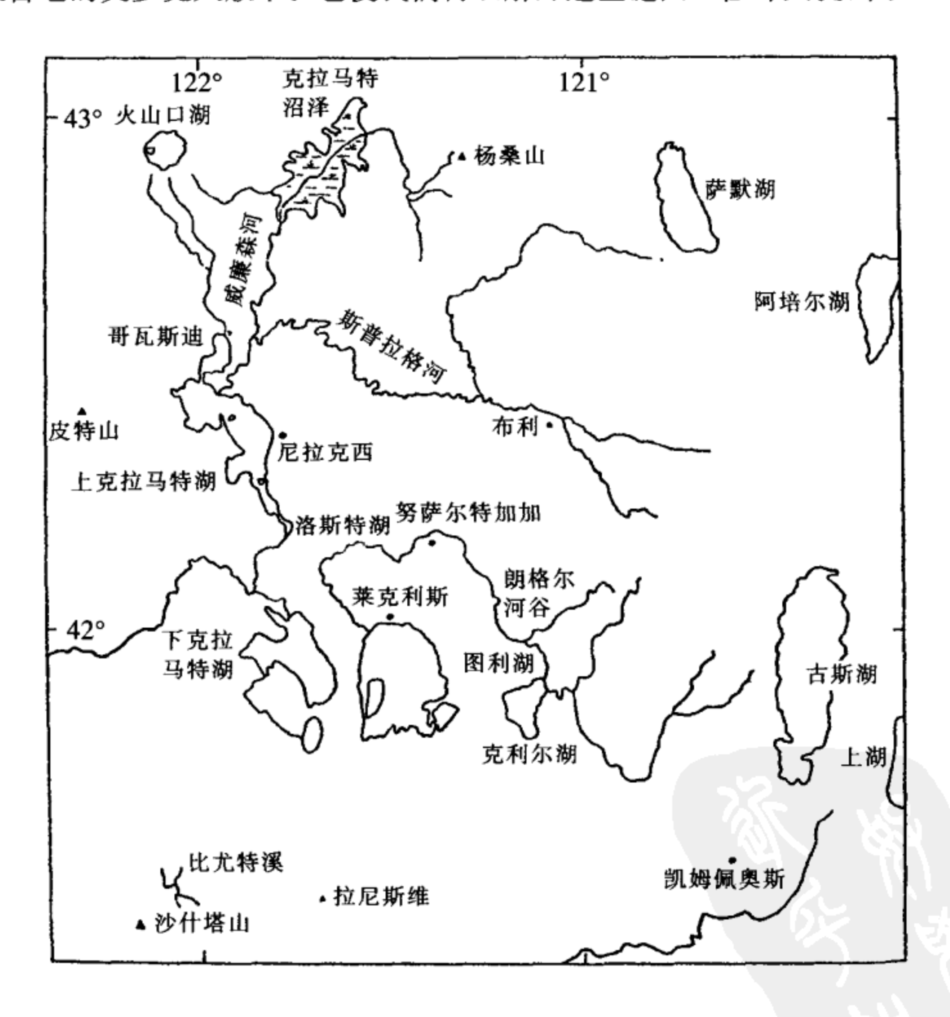


图5　克拉马特人和莫多克人的领地

谜。因为，这版本与巴克版本一样复杂，把乱伦姊妹的故事连接到两个天上兄弟的故事。无疑，在这两兄弟身上我们可以认出那两个黏合的小孩，但是，他们一开始时和艾希什的故事毫无关系，如同与盗鸟巢者故事那样：

M_{539}　莫多克人：天上兄弟

在动物和人不分的时代，五兄弟生活在克拉马特湖南岸。这是些坏家伙。长兄娶“草地鹨”为妻，另外四个兄弟都是单身汉。幼弟名叫图塔茨(Tûtats)。他的姊姊特克瓦丝（Tekewas）从图塔茨很小时就一直迷恋他，现在，她已嫁给“水獭”。但是，她每次回娘家探亲，都要待到很晚。她从来没有看到过可爱的弟弟，因为母亲把他藏在地下，放在一个大的树皮篮子里，只让他偷偷出来。

一天，人们让他到河里洗澡。他失落了一根头发。特克瓦丝在最近一次探亲时发现了它，便问母亲。母亲回答她说：“你为什么老是来纠缠不清？你已是‘水獭’的妻子，最好待在自己家里。”她许诺，下次再来时带上礼物，并送珍珠给陪她回到丈夫那里的兄弟。但是，她一一拒绝别的兄弟，坚持要求图塔茨陪她。同时，她又要求太阳加快行程，以能早早睡觉。

众兄弟感到不必担心她会与图塔茨一起待到过夜，便决定领出图塔茨，梳理好他那垂到脚跟的长发，把他交给姊妹，而不管这少男流泪抗议。

他哭泣着跟在她后面走。特克瓦丝训斥太阳，因此太阳很害怕，便消失在地平线下。他们只好野营过夜。姊弟两人睡觉了，弟弟刚一睡着，她就倒向他。这把戏惊醒了这男孩。他趁这女人熟睡之机，把一根圆木放在自己位置上，急忙跑回去，以免哥哥们遭遇危险，因为他认为，他们的姊妹会来把他们全杀死。

兄弟们要求“蜘蛛”把他们装在它的吊篮里，把他们升上天空。特克瓦丝突然出现，她出于恼怒而跑到了前面。她点燃了房舍。“蜘蛛”已告

诫兄弟们在上升终止之前不要俯身向下看。但是，有一个兄弟还是探身向下张望。绳索立即断掉，五个乘者全跌入火焰之中。

在这期间，母亲和女儿用桨开战。特克瓦丝使敌手的武器跌入火中，并被她用来逐个攻打众兄弟。这两个女人现在进行斗争，母亲在火焰南面，女儿在北面。母亲成功地从火中取出图塔茨的心，把它转换成沙什塔山；然后她又取出另外四颗心，把它们变成较低的山。⑥

特克瓦丝确信已杀死了众兄弟，于是返回夫家，她的母亲出去寻找"草地鹨"，她也已在生产孪生子之后死去。老妪把他们一个压住另一个，于是他们成为一个小孩，她给他取名韦亚朱克瓦斯（Wéahjukéwas），并掘了一个穴，把他藏在里面。

不久，特克瓦丝又来探访，烦扰母亲；她看见了一条被遗忘的盖被，于是知道"草地鹨"的孩子还活着。这老妪矢口否认，但赶紧用魔法让孙儿长大，叫他时时躲藏在高高的草丛中。这男孩开始猎鸟，他还学会了鸟的语言。一天，他发现，他的影子是双重的。他垂直向上射出一支箭，它又落下来，把组成他的两个身体分离开来。他把兄弟变成婴儿，让其在隐蔽地成长，他千方百计从祖母处骗取一份附加的食物、衣服和猎具。最后，祖母发现，他只有一个头；他也供认了。老妪收留了这两个小孩，仍像从前一样小心地把他们藏好。

特克瓦丝继续来烦扰母亲。母亲徒劳地叫喊："你走吧。你已杀死了兄弟。我已老了。你愿意的话，也杀了我吧，但你不要再来烦我了。你走吧，让我清静！"但是，这坏女人发现了小孩的踪迹。一天，他们打伤了一只白颈鸭。它许诺，如果他们把箭从伤口取出，它就向他们披露真相。这样做了以后，它就告诉他们，他们的父母怎么遭难，并告诫他们，他们

---

⑥　从前焚化尸体的克拉马特人和莫多克人在1925—1926年也还记得，心脏是身体最难烧的部分（Spier：2，第72页）。

的姑母也想杀他们两人。她现在住在一个湖里，化身为一只鸭；当她恢复人形时，长着长长的红发。他们愿意的话可以杀死她，但不要把计划告诉祖母。她一定会阻止实行这计划，因为杀死她的女儿和让他们父亲复活都完全取决于她的愿望。

这两个男孩去猎鸭了，从祖母处得到了一条独木舟、一些大箭和一把刺刀。一天，他们看到水下有他们姑妈的长红发和丑恶的头。她向他们挑衅，恫吓他们。她还试图全身压在独木舟的舷上，让船把他们翻入水中。祖母听到了他们的恐怖叫声，但他们叫她放心："我们在地上；她不会对我们怎么样。"当特克瓦丝再次试图翻他们的独木舟时，他们砍下了她的头。血把湖水全染黑了；这头仍留在这个地方。他们把尸身扔进一个用石头围成的水坑里，并对它说："你不再令人害怕。你又小又弱，人们说你的肉太糟糕了，没法吃。"这亡灵立刻化身为一只丑小鸟飞走了。

然后，两个男孩杀了许多鸭。在祖母竭力要他们回家时，他们求助于火、水、木、弓箭、杵、篮、掘地棒等所有家用器具。但他们忘记了锥子。这老妪因发现女儿像猎物一样被砍下头而震怒。锥子向她揭发，两个男孩从火炉旁的一个坑道逃遁了。

他们向日出方向行进，因为他们想成为太阳的侍从。在图利湖南岸，他们首先造访"鸭"姑母，她是"蛇"［bull snake（雄蛇）］的妻子，叫她和所有其他动物不要从前面产幼仔。他们杀了姑父，把残余部分变成石头和蛇。

他们一直向东游历，途中发生一系列冒险经历。在这个过程中，许多地点纳入了他们的实际路线。他们还在路上闲谈。这样，行走就在不知不觉中进行。哥哥说，他太喜欢服侍太阳了，弟弟则喜欢月亮。弟弟说："要是人们一直看我们，注视我们，我们出现他们就感到高兴，那该多好。"

他们来到食人魔约库尔（Yaukùl）那里。他有两个侍从"鸦"和

“虱”。哥哥战胜并杀了他，把他变成猛禽，渔猎死鱼，把两个侍从变成名副其实的动物。不顾“鸭”姑母的劝告，他们为了不偏离决意选取的朝东方向而翻山越岭。结果，他们遇上了一个更可怕的敌人：耶耶哈斯(Yahyáhaäs)，他是个独臂巨人。他们一连五次与他打仗，每战皆胜，或者成功地折断他的烟管，而它使主人能抵挡一切打击，或者通过战斗取胜。最后，他们罚这巨人永远在山地游荡，他显灵于已成为其侍从的萨满的梦中。这巨人反过来罚他们成为昙花一现的东西：“人在夏天和冬天之间为之争斗的”星辰。实际上，两兄弟变成了冬末黎明前可以看到的星辰，它们报告春天的到来。(Curtin：1，第 95～117 页)

每当柯廷为专名提供一个译名时，我们就用它们的语义等当词取代之。许多专名都缺失译名，但有时我们能够填补这些空白。例如，约库尔无疑意为“秃鹰”，就像狄奥斯库里孪生兄弟转变而成的动物的名称和克拉马特语同音异义词/yawq́l/(其意义即为此）两者所意指的那样（Barker:2,第 466 页）。同样，征服者判罚给耶耶哈斯的命运无疑返指克拉马特语/yayaya-as/（Barker:2，467/yay'ahy?as/）即“巫士施可怕的魔法时所激发的蛊惑人的本领，土著称之为萨满的毒物”(Gatschet:1,Ⅱ,第 100 页)。诠释乱伦姊妹的名字特克瓦丝及其兄弟的名字图塔茨,必须更为审慎。前者是否可能与一个意为红颜色的克拉马特语词根/tak/相关联?⑦ 我们还记得,克拉马特人版本称这个人物为“红女人”,莫多克人版本也力主这种颜色:从远处看去,这妇人呈浑身通红(上引书,第 96,99 页)。至于图塔茨这个名字,人们倾向于把它与克拉马特语词/túta/即“起出,夺取,拔出”相联属(Gatschet:1,Ⅱ,第 423 页),这一方面考虑

⑦ 我们还要指出,我们并不想拘泥于这条道路,因为名字/tekewas/与莫多克人女英雄的名字/letkakawash,latkakawas/也许只是表面上相似,后者在 M_{529}、M_{541} 中扮演的角色反转了 M_{539} 中乱伦姊妹的角色(参见本书第 60,70～74 页)。

到，人们把英雄从地下隐藏所领出来，另一方面考虑到，一个出土的英雄在温图人神话中被称为图尔丘切里斯（Tulchucherris），并且这名字意指“从土中取出的人或物”（Curtin：3，第121页；亦参照同一个英雄在胡帕人那里的名字Xaxōwilwal即“出土者”，Goddard：1，第135～149页，或者维约特语名字Wanátcaláiyawēk，Reichard：1，第162～165页）。

另一方面，这故事的第一部分丝毫未出现歧异的情形。它整个地重现了一个以“潜鸟女士”为题材的著名神话。迪米特拉科波卢（Demetracopoulou）已普查了它的大约15个版本，并作了分析，它们全都源自加利福尼亚北部。现在还应当添加上这个著作者未能知晓的俄勒冈南部克拉马特人版本以及无疑局限于一变二孪生子故事的各个奇努克人版本；不过我要以这个克拉马特人版本为例证明，这个插段在这个故事中起着基本的作用。因此，每当它出现，我们总可推定，“潜鸟女士”神话也存在，无论采取直接的还是变动的形式。迪米特拉科波卢作的研究还是很有用的。因此，既然这种情况下没有什么别的方法可以用，我们就不可以抱怨，这个著作者受历史学派的原理启发而应用的方法有种种不足之处。我已对此作了批驳。（OMT，第217～224页）一方面，人们武断地界定这神话，而不去设想一下，它可能不是一个孤立话语，而如它的经验陈述所足以表征的，它是一个转换的一个局部或暂时的状态，这转换还产生许多其他状态，它们全都受同一必然性支配；因此，分析所及的实际对象乃处于群的层面上，而不是某个性质的层面上。另一方面，这神话属于其存在无可置疑的一个总体，与之融为一体，但它在这总体中被按一些主观准则分割之后，本身又粉碎成一个个枝节、要素或题材，而对于它们，人们没有以严格方式予以界定，还任其经受畸变或删削，这又可诿过于故事讲述者：被一个版本弄缺失的，却被另一个版本恢复，又被各个不同的神话体系相互转让或假借，并且它们总是“不具备能从产生一个神话的一种既定排列的观点来解释它们的接合的各种内在性质”（Demetracopoulou，

第120页）。在这些条件下，如果被研究的神话呈现统一性，那么，这种统一性只能产生于一个指导思想，而这个思想为了取得明显的形态，就必须在一个尚属无形的传统中先取出最适合服务于其意旨的形象和枝节。本著者认为，这个思想就是这样的思想：一个灾难性的乱伦威胁着世界的秩序，其受害者试图进行报复。不过，这个简单化的陈述不仅无视这神话的具体实质——而我们已看到，每个细节都有严格的理由——而且甚至使人无法从人们选取来证认这神话的一个看来非常恒定而又重要的细节出发来解释许多版本的共同点，这细节就是乱伦姊妹之转换为潜鸟。不过，更为重要的是，上述结论同时迫使人在这神话中引入一些无理由的预设，如“家庭和集体的福祉要求把漂亮小孩隐藏好”（上引书，第122页）。我们已表明，隐藏小孩的问题的解决远为简单，条件是应到神话的材料中而不是从对神话创作精神的曲解中去寻找这种解决：一个受父母宠爱的、被他们隐藏在家庭房舍中央处的一个地下洞穴中的男孩提供了一个形象，它对称于一个为姻亲所憎恨的、被隔离在灌木丛中一棵树上的男孩的形象。因此，被隐匿的男孩是对盗鸟巢者的反转。

在达到这一步，从而能证明这种等当关系之前，我们还需要走过一条漫长的路，以便把这两个形象之间转换的各个步骤连接起来。我们一开始先利用迪米特拉科波卢所确立的综合诸说的版本（本书第121～123页）来阐明“潜鸟女士”神话的组织和分布。

一个特别漂亮的男人的父母把他的一切方面，尤其显示女人特征的方面都隐藏起来。一个女人，常常是英雄的姊妹拣到一根外表令人瞩目的头发，决定嫁给它的所有者。她发现了这个男人，把他引来，让太阳快消失，她可以利用夜间与这成年男人共眠。这男人抗拒这荡妇求爱，或者不可能向她屈服，因为在出发前父亲已预告了阻止交媾的手段。他用一根圆木取代自己，然后就逃跑了。

由于害怕这女人发怒，全家人决定躲避到天上去，此事得到蜘蛛的帮

助，或者未得到它的帮助。其中一人在升天期间犯了向地上看的错误，结果绳索断了，同伴和他跌入大火中，这火由迫害者点燃，或者由于他们逃离前焚烧房舍而起（M_{545a}）。这火通常达到宇宙的规模。它焚化了事故的受害者们，只留下了心脏，这女罪人把它们收集起来，做成一个项圈。或者，一颗心跳出烈火，跌在远处的地上。两个姊妹发现了这心，使他复活，嫁给他。

按照另一些版本（克拉马特人和莫多克人版本），这火的受害者之一生出了几个遗腹小孩，祖母把他们弄成单一的人，他们后来又各自恢复独立。这些小孩或者复活的英雄（一个或几个）（M_{545a}）从他们救助的一只鸟的口中得知了自己的身世。他们杀了已变成潜鸟的那个罪女，让心脏复活，还使父母复生。

原原本本的这神话占据比较狭小的地域，包括加利福尼亚北部以及如我们已看到的俄勒冈南部的几个相邻部落。这些部落从南到北依次为耶纳人、温图人、阿佐格维人、阿乔马维人、沙什塔人、卡罗克人（Karok）、莫多克人（Demetracopoulou，第102～103页），现在则还需加上克拉马特人。这个分布区域全长不超过300公里，并且所有这些版本无疑有着共同的来源。迪米特拉科波卢（第103～107页）举例给出了她在温图人那里搜集到的版本之一（M_{545a}）。这个版本包含一支用土著语唱的哀歌。对此，这个著作者未加评论，但我们从中发现，沙什塔人版本的两个主人公在那里名叫阿纳纳（Anana）和奥马努特（Omanut），而沙什塔人给他们取名阿尼迪迪（Aniduidui）和奥马努特克（Ommanutc）（Dixon：1，第14页）或者阿涅第维多维特（Ane'diwi'dowit）和奥马努茨（O'manuts）（Frachtenberg：2，第212页）。[⑧] 这个细节自有其重要意义，因为我们已证明（本书第114，125页），耶

---

⑧ 此外，温图人英雄的名字塔利姆勒卢赫雷斯（Talimleluheres）可能意指"变得英俊的男人"（DuBois-Demetracopoulou，第335页），这就又回到我们在第25页上作的考察。

纳人的，不过是在南面的各个版本把目光转向北面。因此，我们认为，把克拉马特人和莫多克人的版本置于讨论的中心，并不有悖于事实。

然而，现已查明，柯廷在1884年搜集到了一个莫多克人版本，它比另一个版本更简短，但包含着一些独创性的因素。根据这些要素，我们能够过渡到另一个莫多克人神话。后一个神话把第一个回环闭合起来，从而回到了我们所由出发的艾希什出生故事（M_{529}）。但是，“潜鸟女士”神话的第一个柯廷版本被完全撇开。

M_{540} 莫多克人：潜鸟女士

“山猫”五兄弟和两个姊妹一起过活。男人们全已成婚，只有幼弟除外。他长得很英俊，因此父母把他放在一个篮子里，关在地下。他们每天夜里让他出来，洗身、梳头、吃东西，在哥哥和姊姊们醒来之前，把他再放回隐蔽地。

然而，大姊从他还是婴孩起就爱恋他，不想嫁给任何别的男人。她每晚都睡在藏篮子的洞穴旁边，这使长兄大怒。当这长子要她结婚时，她也发火了。母亲要她屈从，她便对母亲说：“如果你觉得对方好，那么你只有把你自己嫁给他。”她认为，人人都可以为所欲为。

一天，那隐匿的男孩对父亲说，他姊姊来打开篮子，对他说话。应他的要求，人们把他迁移到大洋[9]中央的一个小岛上。长兄和幼妹偷偷地给他送给养。

那大姊准备好翻山越岭的工具后便上路去寻找了。最后，她发现了那

[9] 柯廷这个译名不可能标示海洋，但如这神话在后面所详确说明的，它标示一个广阔的湖泊。所有证据表明，在古代，克拉马特人和莫多克人既不知道盐，也不知道海洋。克拉马特人用来标示海洋的是一个从奇努克人土语派生的复合词：/solcoq/，其字面意义为“盐”和“水”（Barker：2，第79，384页）。

个岛。妹妹已看到了她，便和弟弟一起乘一条用挖空的芦苇做的独木魔舟逃离了。这姊姊大怒。她跪着以神奇速度绕圈膝行，引燃一场可怕的大火。她父母的村子着了火，有些居民变成了动物，有些居民被烧死，包括那点火女人的家人。只有那妹妹逃过这场灾祸，因为她也是个有能耐的女巫。

姊姊收拢受害者们的心脏，用它们做了个项圈。然后，她到那个岛上生活。妹妹独个儿待着。她一直盯住姊姊。趁姊姊熟睡之机，她夺取了那些心脏，砍下姊姊的头。这头又自己接合到尸身上，哀号不已。这妹妹朝姊姊扔去一捧灰说："你尽情叫喊吧。你再也不能烧人了。从今以后你到水中过活。当人吃你的肉时，他们会说，你的肉难吃死了，便唾弃你。"实际上，这罪女变成了一只大海鸟，远离湖飞去。

这小姑娘施魔法重建了房舍。她把残骸收拢来，放在一个篮子里煮。她自己用席子裹起来，遮掩住脸面。黎明时分，死者全都复活，返回房舍，安居乐业。(Curtin：1，第 268～71 页)

这个版本比 M_{538} 和 M_{539} 的第一部分更忠实地重现了"潜鸟女士"神话。但是，同时我们还看到，这里相对于前面的文本发生了一些意味深长的变化。这乱伦的姊妹不是订过外婚制婚约的女人，而是作为粗野独身女出现。她拒绝一个佳偶，不肯离开自家的房舍，以便不远离她所钟爱的弟弟。然而，M_{538}—M_{539} 中的她的同类则限于超乎良好习俗的要求而频繁造访亲人。因此，在 M_{540} 中，乱伦姊妹的形象描绘得更为栩栩如生，并且这神话第一次运用比较鲜艳的色彩。另一方面，前面几个神话中用作使伏线重现的手段的母女互换性在这个神话中仍然以迹象的形式存在：这女儿以嘲讽口吻要母亲去嫁给原定给她的丈夫。实际上，M_{540} 的伏线不需要重现，因为它直接开始于通常作为"潜鸟女士"神话之结局的集体复生。

M_{540} 的女英雄不仅仅从已婚转变成独身，她还一分为二，成为两个性

格对立的姊妹。这里我取这动词的比喻意义，但并没有忘记，其他神话所描绘的一分为二必须从本来意义去理解，因为它作用于一个由两个黏合在一起的小孩构成的一个人物。

因此，M_{540}中砍姊姊的头使之变成水鸟的妹妹扮演着与M_{538}中的侄女一样的角色：后者也杀了乱伦的姑母，使她变成鸟；然而，这侄女又与她相似，因为她对自己兄弟所怀的感情也正是这另一个女人对自己兄弟的感情。因此，在一种情形里，神话让一个姑母及其侄女出场，她们相对立，尽管她们又相似；在另一种情形里，它让两姊妹出场，她们年龄也不同，但她们因不相像而相对立。我们还记得，M_{539}把M_{538}的侄女和侄子转换成同性的孪生兄弟，但伏线的展现在他们之间引入了人为的年龄差异。与M_{540}中的姊妹一样，他们也是嫡亲的，但性别与她们相反，并且在道德层面上是非常相似的，乃至共同去执行主要任务，而其他神话把这任务只托付给两个人物之一，而这人这时以另一者的身份执行这任务。

让我们把这置换的最后一步暂且撇开。我们来研讨M_{540}所例示的那一步。实际上，这一步就是反转M_{538}—M_{539}，而现在必须考察这反转，因为它显然与前面各转换同属一个组，但呈现了一个根本性的特征，而我们据之可以更好界定我们全部神话所处的语义场。

M_{541}　莫多克人：艾希什的故事

从前有个印第安少女，与她的五个兄弟一起生活在克拉马特湖南岸。她名叫拉特卡卡瓦丝（Látkakáwas）。兄弟们每天都乘一条独木舟到湖中央的一个岛附近捕鱼。拉特卡卡瓦丝负责烹饪，只有采集野谷时才离家外出。她劳作时一副老相，但是“当她振作奋发，外出时，就变得年轻、淫荡而令人销魂”。

“老爹”克穆卡姆克［莫多克语为库穆希（Kumush）；我们仍沿用克拉马特语名字］生活在湖的东岸。居住在西岸的许多印第安人都赞赏拉特

卡卡瓦丝脱去驼背老妪的外表时所展现的美貌。这个村的小伙子个个都尝试过窥测她，但全都没有成功。他们一到达，就只有一个老妪在家，并且他们也未能靠诈骗来戏弄她。

女英雄的兄弟们整日忙于捕鲑鱼，把它们晒干；他们到天黑才回家。一天夜里，她向哥哥们抱怨有人来骚扰。他们答应她，在她完成野谷采集任务之后，就把她转移到岛上去，在那里再也没有人会来纠缠。

湖西边还住着一个少年，他长得很英俊，因此父亲把他隐匿在一个地下的篮子里。村里的男孩追逐拉特卡卡瓦丝全告失败。于是，人们把他从隐匿地带出来，把他打扮得相貌出众。他变得“像天上云彩一般澄蓝、金黄、碧绿”，他的美貌超过人们的想象。人们还赋予他魔法，以至他能在地下行进，赶在日出时去偷看女英雄。她知道他在那里，他向她哭求，她便未现老妪相。但是，他们没有交谈，拉特卡卡瓦丝把事情原原本本告诉哥哥们。

众兄弟决定第二天搬到岛上去。傍晚时分，他们捕到两条大鲑鱼。他们在黎明时配制它们，然后回去找妹妹，她已整好行李在等候。可是，从他们出发起，那湖西的访客就激动起来，发出强烈光芒，令这少女目眩。

早上，兄弟们来到，他们拆除房舍。中午，他们把席垫一直铺到独木舟，以便妹妹能够在上面行走。她脚一踏上了船，就完全忘掉了那访客和被他激发的她的爱恋之情。然而，他无形地在那里，阻止独木舟行进。一直到下午的中间时分，兄弟们已精疲力竭，但仍无济于事。最后，他让他们出发了。

不过，他化身为一条鲑鱼泅水尾随他们，以便仍能看着他钟爱的女人。她与一个兄弟一起坐在独木舟中央。另外两个兄弟在前面，两个兄弟在后面。

在兄弟们划船行进时，一个兄弟看到了这漂亮的又蓝又黄又绿的鲑鱼。他向它投去鱼叉，把它拖上来。这鱼一上船就变成了一个少年，已奄

奄一息。

拉特卡卡瓦丝流着眼泪指责众兄弟。众兄弟忧愤之下把尸体放在木柴堆上焚化，用珍珠和席子作为祭品。在骨灰中，他们拾到了像太阳一样发光的圆盘：这是死者的头盖骨。那杀人者向妹妹说："把它带给克穆卡姆克。他在尼拉克西，在暖室里。一根头发就足以使一个人复活。"

女英雄把这圆盘放在怀里，把残余的头给了兄弟们（关于这种葬礼，参见OMT，第467页），然后动身上路，永不返回，除非造物主让她称之为丈夫的男人复活。她整日赶路，在科埃斯基泽地方扎营过夜，在黎明时产下一个漂亮男孩。按照土著的习俗，她把他放在一块小板上，再背上，这样到达造物主那里。

这女访客提出了自己的要求。克穆卡姆克把这圆盘放在充满水和炽热石块的一个篮子里煮，叫拉特卡卡瓦丝不要看。一会儿，这年轻男人复活了，但嫉妒其美貌的造物主决心杀死他，以便同时篡夺这圆盘和漂亮外表。

当拉特卡卡瓦丝张开眼睛时，她看到丈夫已死去。当造物主准备火葬用的木柴时，她号啕大哭。她坚决要求再添加木头，而当尸体烧完时，她站立起来，背上婴孩，纵身跳入火焰之中。造物主只来得及把这小孩从火中救出。

这小孩号叫不停，一直到他听到被叫做他想接受的名字［按柯廷的标音为艾西斯（Isis），我们仍记为艾希什］为止。造物主在灰烬中拾起这圆盘，试图把它放在膝盖上、手臂上、胸口上、脸上、肩上，却未能把它固定在一个地方。最后，他成功地把它插入肾的下方。他立刻变得年轻而又漂亮；就像他使这圆盘成为"艾希什的父亲"的化身一样，他自己也成了这小孩的父亲。

造物主向北方进发，他把婴儿放在膝部里面。他在两个老妪那里过夜，并把这婴孩生下来。她们问他，他回答说，大地把一个儿子作为礼物

赠予他（参见 M_{539}：“我们属于大地”，本书第 53 页）。然后，他到图利湖东南面定居，扶养这小孩。当这小孩长到可以结婚的年龄时，莫瓦特瓦斯人（Mowatwas）（皮特河部落“南人”，参见 Barker：2，辞条/mowat/）向他推荐一个勤劳的女人，名叫“鼹鼠”。乌鸦把所有人都变成石头，包括造物主及其儿子。但是，他们两人立即就恢复原形，并迁居莱克利斯。（图利湖北面的一个地方，参见 Ray：3，第 209 页：/liklis/）

这里插入按同一模式剪裁的多个插段，我们把它们并为一组，取名“入会序列”。造物主派儿子到精灵们出没的荒野地去。为了取得他们的庇佑，这儿子必须潜入山地湖泊的冻结的湖水中，搬运和堆砌石头，直到石头被这样全部弄光；祈祷和沉思。这英雄经受住了这一切考验，结果获得了种种魔法。现在，他可以成为一个伟大头领了。但是，父亲劝阻他：“我们还是回到一个僻静的地方为好，在那里你可以保藏好山岳和湖泊授予你的全部本领，你不会遭受大地和人的污染和腐蚀。”可见，造物主并不欣赏契约的道德！他和儿子宁可选择在一座山的山巅安身立命。克穆卡姆克占据北半部，艾希什占据南半部。入口向东张开。这神话接续如下：

在他们认为没有人烟的这座山上有两个女人生活着，她们名叫“树蛙”和纳达（Nada），这是一只鸟（参见 Gatschet：1，Ⅱ，第 230 页：克拉马特语/na'ta/即“小黑鸭”；Barker：2，第 275 页：/n'a. t' -a/即“普通的鹬”）。她们爱上了艾希什，想嫁给他。造物主许诺，谁先汲取到并带回湖水，就答应谁。“树蛙”第一个回来，因为她从一个土坑取水，但英雄选择她的同伴带回的新鲜水。造物主把“树蛙”切割成一块一块，这些碎块变成许多石头，现在都从湖中露出。

始终喜欢独处的这两个英雄去向东北方，最后到达洛斯特河（Lost River），造物主让鲑鱼和/histis/鱼（参见 Barker：2，第 187 页：克拉马特语

/hist'y/“种名鳍”）在河里定居。又经过几次游历之后，这父子俩分手了。艾希什在图利湖东面的一座山上定居，克穆卡姆克向西进发。

在这个新的定居地，艾希什娶了许多妻子：“鼹鼠”、“獾”、“鸭”和其他鸟、“蝴蝶”……名叫“鷦鷯”［?-Gatschet：1，Ⅱ，第437页：克拉马特语/tcika/即“色泽暗淡的、在草丛中筑巢的小鸟”；或者“chaffinch”（“花雀”），即一种雀；参见Barker：2，第88页：/c'ika/即“snow bird，chaffinch”（“雪鸡，花雀”）］的妻子很快生下一个儿子。克穆卡姆克的失踪令她忧虑。

但是，克穆卡姆克回来了，还用香袋装着谷粒。他到处播撒谷粒。这就是野生植物的起源。他垂涎于儿子的妻子们，因此，他想甩掉儿子。

借口装饰新箭缺乏羽毛，他派儿子去到一棵树的高处盗小鹰的巢。艾希什脱下衣服，爬上树去，抓住小鸟扔到地上。当他完成任务时，这树按他父亲的命令长高了，树梢几乎触及天空。造物主收起儿子的衣服，自己穿上。

当他回来时，妻子们起先以为他是她们的丈夫。他催促太阳快睡觉；夜幕降落了。只有“蝴蝶”、“獾”、“鷦鷯”和“鼹鼠”有所怀疑。翌日，她们拒绝与其他几个女人一起陪同他去皮特科瓦，这是图利湖东北面的高原，那里要展开一场锦标赛。途中，造物主点火烧草地。因为烟不是笔直升空，所以同伴们起了疑心。

在这期间，“蝴蝶”和“獾”在寻找丈夫。她们发现半死的丈夫在树的高处。“獾”试图把这树连根掘起，但白费力气。“蝴蝶”成功地一直飞到树梢。她给艾希什东西吃，给他皮包骨头的身体涂上熊油。然后，她让他再下来，进入一个篮子。

这两个女人照料这英雄，给他衣服穿。她们还向他揭发同伴的不轨行为。一些碰运气取胜的游戏做过之后，一场球赛在皮特科瓦开始了。在造物主俯身拾球时，一个萨满招来一阵南风，刮起了他的披肩。所有的人都看到他背上的圆盘，有如一个大伤疤。人们认出了他，嘲笑他。

痊愈的艾希什带着两个忠贞的妻子上路了。他在途中点起了火，其烟笔直向上，报告了他即将来到。克穆卡姆克开始颤抖。第一个看到艾希什的人是他的小儿子，其母出走游历，带着婴孩野营，喂他树根。英雄对他说："是啊！使我重生的正是我所瞧不起的两个女人。"

造物主试图安抚儿子，但没有用。儿子设置一大堆木柴，让不忠贞的妻子出现，用火烧她们的脚。然后，他把她们变成鸭和其他水禽，以便供未来的人类食用。他把克穆卡姆克投入火中，烧成灰。可是灰中有那个圆盘。

第二天黎明，由造物主赋予神奇魅力的晨星问这圆盘："你为什么睡这么久？老家伙，你可以起身了！"克穆卡姆克立即复活了。从此之后，他与圆盘和晨星一样长生不老。

于是，艾希什知道，他的父亲是永生不死的。艾希什长久地在山地踯躅，唱着美妙绝顶的歌。克穆卡姆克年复一年地跟踪他，最后赶上了他。他想和儿子言归于好，但儿子拒绝："你到你喜欢的地方去，我要自管自待在我中意的地方。我觉得，你不是我的父亲。我希望，当人类居住在地上时，没有一个父亲会像你那样对待自己的儿子。"造物主于是定居于图利湖附近。艾希什把三个妻子变成獾、蝴蝶和鹪鹩，然后他独自去丘特哥西峰顶生活。(Curtin：1，第1～16页)

在分析这个长长的神话时，人们一开始强调它多处涉及实际的习俗：捕捞和晒干鲑鱼；拆除冬天的房舍；火葬有祭品相伴的尸体；蒸汽浴；入会仪式——文本中对此作了细致入微的描绘，因此神话的这个部分几乎抵得上一部宗教学教程——机敏游戏和靠运气取胜游戏的比赛。同时，这入会序列以多种方式反转了 M_{539} 的终序列。

首先，入会序列并不处于神话的这个位置，因为 M_{541} 把它放在故事的较早位置。其次，这神话从人的观点描绘入会式；它详细说明种种考验，列举各

个场所，展现新入会者的情感，但让由梦或幻觉体现的超自然东西隐晦不明。与这个经验的部分相反，M_{539}采取的观点甚至是神灵的观点。它让神灵作为行为者出场。这样，英雄所经受的考验与印第安人在寻找超自然保护者时所必然遇到的考验毫无直接相似之处。

不过，两处并非事关同一种入会式。在克拉马特人那里，萨满教并没有排他的特权，超自然本领超常的一切宗教都有权参与（Spier：2，第 107 页）；然而，平常的启示必定是新入会者所要求的，而决定着莫多克人那里的萨满感召的启示则依从于神灵的首创力（Ray：3，第 31 页）。因此，可以说，一些启示发源于镜子前面，另一些启示发源于镜子后面。然而，很明显，M_{541}提出寻找强加于一切成人的本领，乃至以此奠定了基础，因为在那里英雄是第一个入会者。相反，M_{539}在相应的序列中叙述了萨满入会式的起源：英雄们在遭遇几个特别可怕的神灵之后与巨人耶耶哈斯相遇（本书第 54 页），他们战胜了他，命他成为萨满的专门保护神。这些神话还以另一种方式表述了这个对立：它们隐含地回复到克拉马特人社会的典型二元性，它截然区分开头领或富有物质器具的人的本领——这种语言用同一个词表达这两个概念（Spier：2，第 38 页；Barker：2，第 212 页）——和萨满的本领。然而，在入会完成之后，艾希什就能充当一个伟大的头领，但他拒绝了，而M_{539}的狄奥斯库里孪生兄弟创制了萨满的魔法，但旋即又拒绝施行它，因为这种魔法本身赋予他们不同的命运。这是什么意思呢？艾希什不愿陷身争斗而玷污双手；因此，他使人类失去智慧，命运多舛。这种不参与人类事务在另一个神话中转换为消极参与：他仅仅诉诸萨满教的邪恶方面，即萨满大师利用来蛊惑同胞的“毒物”。[10] 所以说，在一种情形里是一个“非头领”，在另一种情形里是一些“非萨满”造成人类的悲惨境地：一

[10] 这并不排斥，萨满的妖术在别处可能用于有益的目的，如其他神话所说明的那样（Curtin：1，第 148～158 页）。

个使人类失去好头领；另一个给予人类坏萨满。

我们还记得，在 M_{539} 的结束处，狄奥斯库里孪生兄弟变成了星辰。因此，我刚才确立的与另一个版本的类似加强了这样的论点：克穆卡姆克和艾希什也有天文学内涵。无疑，柯廷对这些故事有一定的保留，因为他像加切特一样也迷信太阳神话，因此，人们有时要问，他会不会不经意中用自己喜欢的细节来丰富文本。不过，即使夸大事情的这个方面，只要不是对总体提出质疑，也仍然毋庸置疑，艾希什的生身父亲和养父克穆卡姆克属于太阳的方面，艾希什和他的母亲属于月亮的方面。艾希什的父亲在一个闪亮发光的圆盘中永远看到造物主显灵，而造物主在晚上化为灰烬后又依靠圆盘在黎明时应晨星的召唤复生。艾希什的母亲轮番地呈现美艳照人的少女和驼背老妪的形相，而人们倾向于从中认出满月和新月。

为了支持这种天文学二元性，我已援引了在相应的热依人神话中可以观察到的情形（本书第 38 页），其时总是可以看到，主人公的天文学功能在从一个半球过渡到另一个半球时发生反转。M_{541} 使我们得以克服这个困难。这时，我们可以利用它的这个插段：两个英雄决定放弃大地，到一个几乎是天上的居所定居，即在一座山的绝无人迹的巅部，在那里他们建造了一所全红色的美丽房舍，造物主占据它的北部，儿子占据南部。（亦见 M_{539}，本书第 52 页）因此，尽管盗鸟巢者及其迫害者交替地为太阳或月亮，视我们考察的是巴西的还是北半球的神话而定，但他们相对于东南西北四个基本方位的位置保持不变：在莫多克人那里像在谢伦特人那里一样，迫害者处于北边偶族，被迫害者处于南边偶族。在从一个半球过渡到另一个半球时，只有天体改变方位。

另一个插段更进一步加强了关于天文学内涵的假说，不过这时诉诸距离要近得多的神话。实际上，在两个女人——一个是树蛙，另一个是鸟——的故事（她们要求嫁给英雄，后者的父亲打发她们去汲水作为考验）中，可以容易地认出上一卷里（OMT，第四篇和第五篇）详尽讨论过的天体妻子神

话。无疑，在 M_{541} 中，它只是被提了一下，而如后面会看到的那样，它也出现在内兹佩斯人那里（$M_{661a,b}$）。不过，在两处，对立都发生在一个勤劳女人和一个蛙之间，这蛙被尊亲属组织的一次比赛要求去当裁判。在这两种情形里，蛙都显得懒惰，而且脏，她流黑色口水，或者带来污浊的水。在天体妻子神话中，两个女人一直爬到天上，以便嫁给“太阳”和“月亮”两兄弟。这个神话让她们爬一座高山，以便到一个男人和他的父亲的家里去过活，这就与那些天体有某种类同性。

我们已说过，这个莫多克人神话的许多细节反映了种族志的实际。这神话同样还表现出遵从地理实际，所指明的地点全都符合实际。英雄们游历过程中逗留过的各个地方，我们常常可以从现在的地图上找到。他们形容了原始景观，用自然资源或灾变来标明所到之处：鱼、岩石、植被，这些总是可以在每个地区勘察到或观察到。

神话开始时，我们处于克拉马特湖南岸。可是，这涉及什么呢？因为，这里有（更确切地说，当这地域干旱时，这里有）两个取这名字的湖，相距约 30 公里，上湖在克拉马特人领地，下湖在莫多克人领地。因此，人们倾向于选择后者，但有两点理由反对这种选择。实际上，造物主的居住地尼拉克西（女英雄去到那里，以便让丈夫复生）是上湖东岸约 12 公里处的一个高地（地图，载 Gatschet：1，Ⅰ，/nilakshi/“黎明”，上引书，第 xxi 页）；为了去那里，她取道科埃斯基泽，而按加切特的标音，这地方名叫科哈斯蒂（Kohasti）（上引书），而且它正是 M_{538} 中的哥瓦斯迪，即上湖北端的一个村落（亦见 Spier：2，第 16 页：/kowa'cdi/；Barker：1，第 196 页：/gowasdi/）。

造物主在与女英雄相遇之后，首先向北进发。然后，无疑他向相反方向前进（不过这神话没有明说），到图利湖东南面定居，然后再到在北边的莱克利斯。这个往返系列把英雄带到莫斯克人领地南端拉尼斯维（Lâniswi）（Ray：3，第 208 页：/lani'shwi/），然后到斯拉科西（Sla'kkosi），人们还不

敢妄断这是何地（Ray：3，第 210 页：/chalklo'ki/完全在东面）。另一方面，入会者路线的下一步是毫无疑问的：“格瓦斯尼（Gewa'sni）是吉瓦西艾纳（Giwa'syaina）巅部岩石中深深凹空而成的一个湖”（Curtin：1，第 8 页）；因为/yaina/（Gatschet：1，Ⅱ，第 100 页；Barker：2，第 472 页：/y'ayn'a/）在克拉马特语中意味“山”，而/gewash，giwash/（Gatschet：1，Ⅰ，第 xxx 页；Barker：2，第 145 页：/gi. was/）标示克拉马特领地西北端的 Crater Lake（火山口湖）。下一步的阿达瓦（Ada'wa）尚属疑问，除非这里可以认作阿加韦希（Aga'wesh），这是下湖的克拉马特语名字（Gatschet：1，Ⅱ，第 16 页）或/Agá/（Ray：3，第 208 页），这是同一个湖的西南部的一个地方。然后，这英雄去到凯姆佩奥斯（Ka'impeos）（参见 Ray：3，第 25～26 页：/ka'umpwis/），这地方在 Clear Lake（克利尔湖）的南面，是莫多克人领地的南邻。这最后一次旅行闭合了这个序列。

英雄们当时定居的那座绝无人迹的山没有名字，但从图利湖沿岸可以看到它，莫多克人（Ray：3，第 18 页）占据这个地区的中央。英雄们从那里出发向东北方向进发（Curtin：1，第 11 页），勘探了洛斯特河，并在努萨尔特加加（Nusâltgaga）（Ray：3，第 210 页：/nushaltka'ga/）暂时逗留，这地方处于这条河流向北折返所形成的曲线上。对于接下去的几步，布拉也尔卡（Bla'ielka）即“克穆卡姆克和艾希什生活所在的山布拉耶加（Blaiaga）”（M_{543}；Curtin：1，第 37 页）可能相应于派尤特人领地边界处的斯普拉格河的河谷高地里的布利（Bligh）或布利（Bly）城周边地区（参见 Barker：3，第 211 页，/blay/即“在上面，高处”；Gatschet：1，Ⅱ，第 215 页，/m'lai/即“突然”，构成许多山的名字）。克塔拉韦特斯（Kta'ilawetes）（/qday/即“岩石”的?）峰的身份现在还不能确定。神话的文本把英雄们在那里分手的 Dúilast 峰定位在图利湖的东面。M_{543}（Curtin：1，第 32 页）用这个名字称呼小沙什塔山，而后者若指地图上如此标示的山，则处于相反方向几十公里远的位置。我们可能不管距离如何而宁可考虑拉森（Lassen）峰，它位

于图利湖东南面约150公里处，耶纳人叫它小沙什塔山（Sapir-Swadesh：1，第172页；Kroeber：1，第338页）。上述最后一个地点丘特哥西峰尚属疑问。

即使明知还存在种种不确实之处，我们可能犯了错误或混淆不清，但是我们从以上的详细列述还是可以知道，神话的各个主人公从莫多克人领地的一端到另一端游历，甚至越出这领域而进入故事所由开始的克拉马特人领地，如艾希什周游了后一片领地，以便游历火山口湖附近的山地。因此，这神话在其中展开的那片领地被赋予跨部落价值，而这强调了这样的事实：定居在图利湖即莫多克人领地中心的英雄们接受了莫瓦特瓦斯即“南人”的来访。莫多克人用“南人”这个名字冠称皮特河各部落，尤其传统敌人阿乔马维人，而在这个神话中，他们贡献了一个女儿供婚配。这样，神话的空间便采取一种不可分割的世袭领地的形相。这就说明了，各个主要地点为何可以在地图（图5）上找到，同时也说明了，为何在从一个版本到另一个版本——视它们来自克拉马特人还是莫多克人而定——时可以在两个地址间建立起某种对称关系，而我们可以认为，这两个地址在领地的北部和南部是相对称的。我们已提出许多理由来假定，像克拉马特人的版本一样，这个莫多克人版本也是从处于克拉马特人领地之中的上克拉马特湖沿岸开始的。但是，英雄稍后又向图利湖进发，而图利湖靠近下克拉马特湖，因此，从这一事实来看，似乎他们又是从下克拉马特湖出发的。

同样令人瞩目的是，这个莫多克人神话的一个重要序列在图利湖东北角洛斯特河河谷里展开。实际上，从地形来说，这个区域类似于上克拉马特湖、威廉森河口及其支流斯普拉格河在更往北50公里处所构成的区域，而克拉马特人版本就在后一区域里展开其情节。

就此而言，锦标赛开展的地方的名字尤其意味深长。按照柯廷的说法，皮特科瓦（Pitcowa）处于图利湖的东北部。然而，加切特（1：Ⅰ，第xx，xxxi页；Ⅱ，第268页）也用同样的名字［皮特苏亚（Pitsua）］标示也在

东北部不过是上克拉马特湖的东北部的一个地方。[11] 因此，可以说，按照采取克拉马特人还是莫多克人特有的空间视角，这两种视界起着组合变体的作用，并且可以在简单岔开的地理背境中相互取代。

当从地理层面过渡到语义层面时，问题不再是简单应用几乎可以互换和叠加的位似空间，而在于反转功能。在“潜鸟女士”神话莫多克人和克拉马特人版本（M_{538}，M_{539}）中，主要的对立都是处在一个被父母看管在家庭房舍里的隐匿小孩和一个已由于外婚而与亲人在形体上和伦理上都疏远但出于乱伦念头而常来往的姊妹之间。因此，就初始处境而言，兄弟在**里面**，他姊妹在**外面**。

M_{541}彻底反转了这个构形：女英雄为了不离开兄弟而拒绝婚嫁，甚至希望兄弟们使她成为隐匿的姑娘。然而，真正的隐匿小孩则是出身于另一个村的成年男子。他造访这女英雄，希望与她缔结**外婚制**的婚配，从而可以把她带到**西边**去——因为他自己的村子在湖的西边，这女英雄居住在南边——这结合双重地反转了乱伦姊妹所向往的结合，她希望缔结**内婚制**的婚姻，为此要把兄弟引到她嫁去的村子，也即他们两人出生的村子的**东边**。由此可见，与M_{538}和M_{539}相反，M_{541}把这姊妹置于**里面**，把隐匿的小孩置于**外面**。这隐匿小孩不再是她希望使之成为有罪孽的丈夫的一个兄弟，而是一个外人，因而是个非兄弟；并且，这样一种结合比年轻人一见钟情更

[11] 柯廷详确说明，皮特科瓦在朗格尔河谷的南部。克拉马特人神话的柯蒂斯版本（M_{531a}）让被蝴蝶解救的艾希什到“‘兰斯利河谷’的一个低洼地”皮茨瓦（Pitswa）上岸。尽管我们的杰出同事皮埃尔·古鲁（Pierre Gourou）先生惠赐指教，但我们还是未能在最详细的俄勒冈地图上找到取这个名字的河谷。作为最后一招，我们写信请教俄勒冈大学 Th. 斯特恩（Stern）教授，这位当代克拉马特人研究的卓越专家惠赐复函，向我们肯定，这地区绝没有取名兰斯利（Landsley）的河谷，柯蒂斯的记忆无疑有误。在斯特恩先生自己搜集到的一个版本（1，3；M_{531b}）中，蝴蝶姊妹让英雄“在沙什塔山东部”上岸。

可取。

然而，M_{541}的女英雄虽为漂亮异乡人的外貌所吸引，但却一刻也未想到要离开兄弟们。她只期待他们更加严格地管束她。可以说，她怀有的唯一情感是，照料兄弟们，为他们采集可食用的食物，替他们烹饪。也是在这个方面，她作为**现实的供食者**而与另一些版本的姊妹所扮演的**潜在的求爱者**相对立。不过，在这一切情形里，都关涉她被其兄弟或兄弟们所过分占有；因为，一个姑娘的正常命运是，离开出生的家庭去嫁一个丈夫，与他同床共眠，为他料理家务。因此，M_{538}、M_{539}和M_{541}的女英雄都是过分的，尽管方式不同。她们滥用了亲兄弟姊妹间的关系，有的在家务和饮食的层面上，有的在婚配和性的层面上。每个女英雄都表现出乱伦，一个在本来的意义上，另一个在比喻的意义上。

莫多克人异本M_{540}构成M_{538}、M_{539}和M_{541}之间的一种接合部。女英雄像M_{541}的女英雄一样也拒绝婚嫁，但出于驱使M_{538}、M_{539}的女英雄的那种不良动机，后者尽管已外嫁却还要回到亲人身边来。M_{540}的少年英雄起先隐匿在家庭房舍中央的地下，后来迁移到一个岛上，由一个预示M_{541}的女英雄的贞节妹妹照看，后者也将为了躲避一个少年英雄的求爱而流亡到岛上，而这重现了M_{540}的流亡，那里借助了从内源（endogène）人物到外源（exogène）人物的转换。

事情还没有完。M_{538}、M_{539}的乱伦的而又几乎是食人的姊妹遭受了既与人类也与自己家庭的永远分离，其时这家庭的一个代表杀了她，并把残骸变成潜鸟。M_{541}的未来的丈夫转变成鲑鱼，以便与他希望与之联姻的姻亲在一起，姻亲们杀了他，使他成为最早的人类。潜鸟是鸟，鲑鱼是鱼，两者都与水相关联，都在东—西轴上迁移（我们已指出过，这轴在这些神话中起着重要作用）。实际上，鲑鱼在春天和秋天从西到东溯流而上（Spier：2，第148页），潜鸟在内地的湖泊、池塘和河流中过夏天，到冬天将临时，便到海岸上或附近居留。（Thomson，第212页；Brasher：I，第3页，Godfrey，第

11～12 页）

潜鸟/鲑鱼这个对立是相关的。这一点也可从这些神话用相对比的属性修饰这两个物种的方式看出。对于潜鸟［加拿大法语为“huart”：潜鸟（*Gavia immer*）］，它们基本上强调两个方面：它的夏天的羽毛以颈项上有黑底白斑的圈为特征（图 6），而心脏项圈的题材便是用来让人想起它；它的肉据称是不可食用的，这使这种鸟成为一种反猎物。M_{541} 从自己的方面强调了鲑鱼的两个相反方面：鳞闪闪发光，颜色变化更丰富，“通体又蓝又黄又绿”（Curtin：1，第 4 页）；是美味佳肴，因为这神话详确说明，兄弟们全力捕捞和晒干这种鱼。实际上，他们杀了变成鲑鱼的英雄，以便吃他，而其他神话的刽子手或女刽子手所以杀死犯罪的女英雄，这些神话说是因为要使她变成潜鸟，人们再也不能吃她。

可以尝试对这个复杂体系加以形式化，它包括不少于五对对立：

（1）［^{1} 邪恶的^2 女英雄，一个^3 兄弟的^4 不正当的^2 妻子］⇨［^{5} 潜鸟］；

（2）［^{5} 鲑鱼］⇨［^{2} 英雄，一个^1 贞节的^3 非姊妹的^4 正派^2 丈夫］；

（3）［^{5} 潜鸟］⇨［^{5} 鲑鱼$^{(-1)}$］。

在转换（1）和（2）中，两个成员的反转从下述事实得到解释：（2）的英雄在妻子及其兄弟看来只有在活鲑鱼变换成死人之后才成为一个正派的丈夫。相反，（1）的女英雄因想成为一个不正当的妻子而在人们把她从死女人变成活潜鸟时受到了惩罚。繁琐的双重对立：**丈夫男英雄/妻子女英雄**回复到了男性和女性的对立。另一方面，如果说（2）的女英雄对于其兄弟来说是姊妹，那么，当她在联姻层面上被限定时，便成为姊妹的反面，同时反对称关系

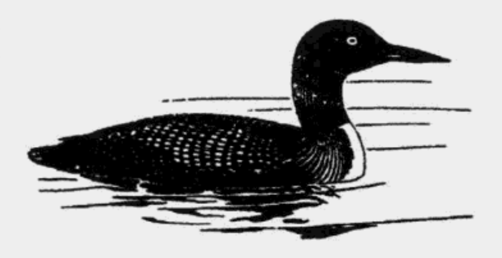


图 6　潜鸟
［据斯奈德（Snyder），第 25 页重绘］

兄弟/非姊妹因这事实而成为相关的。

公式（3）意味着，M_{541}的鲑鱼英雄反转了M_{539}—M_{540}的潜鸟女英雄。不过，M_{541}也引入后者的反面：女英雄出于贞节而不是邪恶的动机而病态地依附于其兄弟。这个女英雄名叫拉特卡卡瓦丝。她的名字与我们已考察过的第一个神话（M_{529}）中的相同，并且，从关于年轻女人自杀的插段一直到结束，她都与这神话的第二部分处处相吻合。

我们还记得，这名字[12]标示一种鸟，即红头裸鼻雀（本书第20页），因此适用于（尽管闪亮的羽毛仅仅属于雄鸟，但土著的鸟类学忽视这个细节）使得对一个死于烈火的女英雄的纪念永垂不朽。裸鼻雀的鲜艳颜色使它同黑底白斑为特征的潜鸟相对立。此外，前一种鸟在树上、枝梢筑巢，而潜鸟在地上、岸边筑巢。最后，这两个动物种并不在同一根轴上迁移。在冬天，潜鸟至少在我们关心的这个地区里停留在大致相同的纬度上，从东向西地迁移。裸鼻雀则向南迁移。因此，整个看来，似乎是这些神话利用了我们可仿照语言学家的音位（phonème）称之为"动物位"（zoème）的东西，而它们可以还原为按各种不同方式组合的各种各样元素丛。从经验中引申出来的各个对立还启示我们想到其他一些象征性的对立。"裸鼻雀女士"是贞洁和多产的，"潜鸟女士"则是淫荡和不育的；一者在一堆木柴上自我牺牲，而另一者使所有亲人都死于这堆木柴。若把M_{538}和M_{539}中出现的草地鹨（在西部以种 *Sturnella neglecta* 为代表）也弄来介入，则这幅图景就更形丰富。草地鹨也与裸鼻雀一样呈绿色，但明亮程度要差些，在地上筑巢，因此就高低关系而言则与它相对立。而且，草地鹨也在三重方面与潜鸟相对立：色泽、反差小的羽毛和陆栖而非水栖：

[12] 巴克（2）用克拉马特语给出一个相近的形式/kakkakla. w'as/即"yellow-headed blackbird"（"黄头黑鸟"），因此它是黄头拟掠鸟（*Xanthocephalus xanthocephalus*）。

	潜鸟	裸鼻雀	草地鹨
多色彩/无色彩	−	+	+
有标志/无标志	+	+	−
高/低	−	+	−
地/水	−	○	+
北—南/东—西	−	+	+

然而，“草地鹨女士”不像“裸鼻雀女士”那样贞洁，也不像“潜鸟女士”那样淫荡。它也像前者那样是多产的，又与后者不同而表现为忠实的妻子。尤其是这是一个贤妻良母，这种品质在“裸鼻雀女士”那里也看不到，她自愿投身烈火，却又想让自己的小孩也死于烈火。作为（由“潜鸟女士”点燃的）烈火的受害者，“草地鹨女士”救出了小孩，还把他们抚养长大：

	潜鸟	裸鼻雀	草地鹨
贞洁的/邪恶的	−	+	+
多产的/不育的	−	+	+
主动者/被动者	+	+	−
被烧者/点火者	−	+	+
拯救者/破坏者	−	○	+

草地鹨在某些神话中以孕妇且临产的身份出现，这意味着，这情节是在夏天展开的。这神话组的其他神话包括盗鸟巢者故事在内也是这个意思，因为巢内待着刚孵化的草地鹨（M_{530}，M_{531}，M_{538}，M_{560}）或雏鹰（M_{541}）。不管实际上关涉的是金黄色的“鹰”还是秃“鹰”，这些雏禽在仲夏或初秋之前都还不能自给自足，因此不能完全离开巢。[Bent:《肉食鸟》(*Birds of Prey*), I，第300～302，340页] 另一方面，被囚在树上的英雄必须由蝴蝶来解救，而源自邻近部落的各个神话把它们说成是迁移的昆虫：

M_{542a} 内兹佩斯人："蝴蝶女士"

造物主"山狗"出来散步。一个"蝴蝶女士"从远处看到他，向他打招呼，还提了些建议。她漂亮而又优雅，因此"山狗"被她迷住了，但她用致命的暴力拥抱他，把他挤碎。然后，她把尸体投入水中。尸体在水中漂流了很长时间，然后搁浅。一只鹊通过啄喂油脂而使他复活。"山狗"拍打臀部而排出几个小孩（参见本书第30页），他们立刻打起架来。他还让他们整理修复肠子，同时要求最小的孩子出主意；他说明了如何用穿刺来报复"蝴蝶女士"。"山狗"对奄奄一息的被害者说："你再也不能杀害人了。不久，人出现在地上，他们说：蝴蝶在这里振翅，现在是新的季节了。"（Phinney，第51～54页；M_{542b}，Boas：4，第153～154页）

这个"蝴蝶女士"在内地的萨哈普廷人那里是对尤洛克人和加利福尼亚的其他岸地部落的"鲼女士"的转换（M_{292d}；MC，第311页注⑭）。她还是对克拉马特人和莫多克人神话的"蝴蝶"姊妹的转换，因为她们表现为提供帮助者，然后又表现为她们所拯救的英雄的贤妻。但是，就像M_{542}所解说的，这差异起因于"蝴蝶女士"不合季节地出现，因而作为妖怪出现。这样便从反面证实，充任反转角色的蝴蝶适应季节地出现。两个"蝴蝶"姊妹转换成为两个妻子，一个是蝴蝶，另一个是獾，从而也形成一对狄奥斯库里孪生儿，并负有与以前的一样的使命。关于这一点，可以指出，这转换在M_{541}中出现在另一个同类型畸变之后：要求委身于艾希什的鸟和蛙两女人构成一种更显著的对立关系，甚于这里对之作出回应的北美洲神话中的分别为同乡和异乡甚或人和蛙的两个天体妻子的对立。（本书第63页）无疑，应当把这些放大了的对立同M_{541}在两个造物主（分别为父亲和儿子，并与太阳和月亮相联系）之间建起的对立关联起来，而M_{539}适度地把这对立置于两个最后变成双生星辰的兄弟之间。我们在后面（第三篇，Ⅲ）

将探讨这些关于天文学代码转换的问题。

眼下应当集中注意一个属于另一种类型的现象，它直接关涉种族动物学代码，而我们致力于破译这种代码。实际上，我们已知道一个莫多克人神话，它详细叙述艾希什多次婚姻中的一次，其中“雪鹀”起着这神话组的其他神话赋予蝴蝶的作用：

M_{543}　莫多克人：艾希什的一次婚姻

在艾希什（艾西斯）在丘特哥西（Tcutgosi）峰［这里是条特哥西（Teutgosi）；参见 M_{541} 的最后］定居下来后，他首先致力于狩猎鹿。这山的南坡住着老妪约利利克（Yaulilik）及其儿子和两个女儿。这一家一贫如洗。这母亲认识有名的艾希什，劝两个女儿嫁给他，因为他会给她们肉吃。但是，她们不希望他与克穆卡姆克（库穆什）厮混，后者常常试图把他当作儿子。

然而，当她们到达村子时，克穆卡姆克成功地骗过了她们。可是，艾希什很快带着新鲜肉回来了，两个姑娘知道搞错了。她们跳上克穆卡姆克的身体，用骨头做的刮刀头砍他。他只剩下了骨架和圆盘。（参见 M_{541}，本书第 62 页）然后，这两个女人逃掉了。

没有了父亲，艾希什感到孤独。他射了一支箭，把这座山一劈为二，两个逃亡者无法越过在中间流过的河流。艾希什追上了她们，砍下她们的头。然后，他回到沙什塔山巅恸哭不已。

被害者的母亲和小儿子发现了这两个头，后来又发现了在渔网里的尸身。这老妪成功地使女儿复活，她又去打听，想知道凶手的名字。

刚刚重新安顿下来，这两个女儿就去沙什塔山采集可食用的谷粒。她们在那里扎营，一连过了好几天。在向山顶爬去找水时，妹妹听到了一阵呻吟：“你喝下我的泪水！”她拣到一根红头发，知道它属于杀死她自己和姊姊的那个人。在一片平坦的不毛之地的中央，她看到一具骨骼，只有双

眼（原文如此），还是活的。这是艾希什的残骸，已被千万头鹿踩踏过，它们是为了报复，因为他已杀了那么多头鹿。

姊姊害怕这骨骼，但妹妹把它收拢来，尽管它臭不可闻。回到营地，她给它涂油，喂油脂。肉一点一点地又重新长出来，最后艾希什活了过来。

他倒地睡着了。在他熟睡时，众箭猪围着他跳舞，向他寻衅。他康复过来后就杀了它们，剥去它们的皮，拔下刺，以便把它们奉献给妻子和岳母。

不久，姊姊生下一个儿子，后来妹妹又生了。他们一起回到了约利利克那里。艾希什在年轻的姻兄弟陪伴下杀了几十头鹿，他把它们当作普通的兔子挂在腰带上带回去。

一天，他试图重新找到一个水源的地址，以便饮用。他记得，它靠近克穆卡姆克为了上一棵树顶去盗雏鹰巢而迷路的地方（参见 M_{530}，M_{531}，M_{538}，M_{541}）。这个念头使他郁郁寡欢。妻子们仍给他置备了大量肉食和其他东西，应有尽有，他决心上路。

姊姊坚持跟他去。妹妹尽管很为这冒险担心，但还是打消陪他们去的念头。第四天，姊姊犯了一个置其小孩于死命的疏忽。悲痛欲绝的艾希什叫道："我没想到，我的妻子会比我父亲给我带来更大的不幸，可是，事情竟然真的如此！我但愿我的孩子还活着，潜入湖中，对大地和山岳说话，成为能干而又贤明的人。因为我的儿子已死，所以我想留在这个世界上。"他把另一个小孩带来，把嘴唇贴在小头颅的顶部，吸其灵气。他把两个尸体并排放置，对妻子说，他已吸入孩子的灵气，而身体已分还给她们。至于他，他再也不会成婚。他把妻子变成雪鸥；他使内弟成为超自然精灵肯孔康吉斯（Kengkong'kongis），在梦中向萨满显灵。然后，他向北方远行。（Curtin：1，第 27～28 页）

这个神话（我们已大加删节）在许多方面都很重要。实际上，它对我们这些已考察过的全部神话作了一种横向的截切（关于这种构造，参见MC，第357～363页）。它援引了盗鸟巢者故事；让愚蠢处女出场，她们像“潜鸟女士”一样犯了乱伦交媾的罪（与她们应当嫁的人的父亲交合），还杀害了一个尊亲（事实上是一个姻亲而不是兄弟；同时，她们活剥他的皮，而不是焚烧他，但其后果与受害者死于木柴堆时相同——圆盘的生生不息，参见M_{541}）。然后，这神话施加这两个女人以砍头的惩罚，而其他神话把这惩罚保留给“潜鸟女士”；最后，它以自己的方式把已死的小孩一分为二，但他们还太小，不能成为父亲所梦想的作为英雄的狄奥斯库里孪生兄弟。实际上，这神话把这两个小孩分成两份，即艾希什所掌握的灵魂和他放弃给两个母亲的肉体，因为他对她们说：“小孩一半归你们，另一半属于我。”这结局更加无保留地重现天上兄弟的神话（M_{539}），因为两处都关涉魔法的起源。

如果说可以通过与克拉马特语单词/ken/即“雪”加上的口语形式/q'wanqkanga/即“跛行者”作比较来解释在M_{543}中标示这些魔法的莫多克语名字/kengkong'kongis/，那么，就可以得出一个近似的意义：“雪中的瘸子”。这解释是令人满意的，何况克拉马特人把M_{539}的对应神灵说成是“一个瘸子，他利用有一条腿较短这一点而到山坡上追赶受害者，因为他如此便补偿了地的坡度”［Barker：2，第467页，并参见第185，336页；Gatschet：1，Ⅰ，第ci，180页，在那里雅雅雅—阿什（Yayayá-ash）是个独腿人］。因此，这里关涉同一个神灵族，M_{543}从雪和高度双重关系规定它。老妇约利利克迁移时掀起暴风雪，她的女儿们变成雪鹀，“人在灌木丛中追逐它们，戏弄它们，它们死在它们自己引起的寒冷和冰雪之中”。这样，这神话便充实地包含冬天的内涵，这内涵与提供帮助的姊妹之从蝴蝶向雪鹀的转换相匹配。

可惜，很难确实地断定/yaulilikumwas/属于什么种。“雪鹀”这个

俗语不仅仅译述这土著语词，而且至少还译述另两个语词，后两者在克拉马特语和莫多克语中取几乎一样的形式：/tchika/，它也是“鸟”的通名（terme générique）（参见 Barker：1，第 38～39 页；2，第 88 页）和/ma'idikdak/（Gatschet：1，Ⅱ，第 206 页：“黑头雪鹀，*Junco oregonus*”；Curtin：1，第 125 页）。至于形式/yanlilik/，它从语音观点看来属于标示秃鹰的/yaukùl/（柯廷的标音）（本书第 53 页）；关于词尾，巴克（2，第 232 页）那里只看到/l'il'i. ks/即“男性专名，不可再分析”（3，第 192 页）和/ċi. l'il'ig/即“雏鸟”。

这三个土著名词标示即便不是相同的也是相近的种。这一点可以从另一个莫多克人神话（M_{544}；Curtin：1，第 125～128 页）看出。在那里，马迪克达克（Ma'dikdak）两姊妹经历了与约利利克两姊妹十分相似的冒险。她们为了嫁给头领儿子而出走，结果先是在狐武斯（Wus）那里迷路，这狐想让她们把它误认作一个未婚夫，但它没有成功，因为气味太难闻，骗不过她们。（参见 M_{103}，MC，第 111～112 页）于是，它把她们变成没有牙齿的、驼背的和粗服乱发的老妪。然而，两个年轻人款待了她们，夜里她们又恢复原形，无情嘲笑欺骗她们的公公武斯。后来她们逃跑了，被武斯变成绿头鸭，但她们的母亲又成功地把她们变回成女人。两兄弟中的弟弟带着常规礼物珍珠和箭猪刺追上了她们，成为她们的丈夫。

这一切事件给人留下一个总体印象：“雪鹀”构成不起眼的一类，常常被人们用标示一般的鸟的名字冠称。人们对它们一点也不感兴趣，把它们排斥在猎物之外，还嘲笑它们，因为它们甚至不知道躲避寒冷和冰雪。克拉马特人领地西北面岸地上的萨利希人的孤立一支蒂拉莫克人（Tillamook）也这样评析“雪鹀”：“毫不令人感兴趣，一无益处。对人百无一用”（E. D. Jacobs，第 69 页）。

事实上，在北美洲，人们用雪鹀这个通称混淆雪鹀属的许多种或变种。像草地鹨一样，这些鸟也在地上或农田旁筑巢，但又与它们不同，如

同裸鼻雀和蝴蝶那样，因为这些鸟很少或者不迁移，有时候到了冬天也只是到近旁寻找一处气温比它们度过夏天的山地略为暖和些的地方栖止。（Brasher，Ⅳ，第 152～153 页；Godfrey，第 460～462 页；Jewett 等人，第 638，641 页）从这个意义上说，这些鸟既与潜鸟相似，又与它们不同：居留在与它们相同的纬度上，但迁移时沿一根准垂直轴向较低高度方向移动，而不是沿一根连接内地湖泊水路和岸地的水平轴移动。

雪鹀羽毛稍具特征，着黑色、灰色和米色。因此，就颜色而言，它们就像潜鸟一样也是无色彩的，但是又与这些鸟相对立。潜鸟"在成年时呈现出构成强烈对比图案的黑白标志"（Thomson，第 212 页），它们的浑成而又暗淡的色调使这种色彩的缺乏变得不明显[13]；在色彩的方面，雪鹀又如同长着彩色的但无标志的羽毛的草地鹨，乃与裸鼻雀相对立。最后，雪鹀以其小尾巴、居住在地上而不是水中而与潜鸟适成对比。

为了证明两个相连结的对立：**多色彩/无色彩和有标志/无标志**的相关性，可以援引颜色范畴在莫多克人那里所具有的特别重要性。班克罗夫特（Bancroft）（1，第 330 页）强调，莫多克人特别喜欢色彩艳丽的鸟的羽毛，他们用它们来装饰服装。柯廷采取浮华的抒情诗体，却毫无真正的诗意可言，这种文体从未能够自发地运用"她年轻，性感，美艳绝伦"这样大胆的措辞。可是，这种措辞在他的故事记叙中却频频出现。实际上，莫多克人神话的叙述风格光彩夺目，像石决明科的珍珠质一样令人眼花缭乱。到处色调丰富多彩，折射出红色、紫色、蓝色、绿色和金黄色。

红色意味着强权和残忍，蓝色意味着形体美和青春，而不管修饰词用于头发也好。或者是指装饰女人颏部的文身也好。据一个古代旅行家说，文身在表皮播散的颜色是"暗淡、浓烈而又华美的蓝色"（Bancroft，上引书，

---

[13] 在我们正在考察的这个系统之中是这样的。但是，我们在后面会看到，在另一个系统中，雪鹀的一个所谓"红背的"种却相反地表现出有很明显的标志（本书第 529 页）。

第 332～333 页）。

因此，可以理解，一种关怀其色调的文化乃借助各种不同的变化来建构其神话的动物位，而在这些变化中，颜色的风尚占据着与风俗一样重要的地位。如果我们把英雄的村居妻子的命名法暂且撇开不论，因为它变化无常，不过当我们考察更往北的盗鸟巢者故事的版本时（本书第 370～374 页），这个特征却显现了一个简单而又深刻的对立，那么，我们又会明白，潜鸟构成两个项之间的接合，这两个项既与它形成对比，又相互成对比。潜鸟、草地鹨和裸鼻雀等动物位是相容的，因为只要作一番简化而又不致使神话间发生矛盾，就可以发现，“潜鸟”是“草地鹨”的姻姊妹，而后者可能是裸鼻雀的母亲。不过，潜鸟这个动物位也属于另一个三元组，而其中全部关系都是不相容的：“潜鸟女士”同“蝴蝶”姊妹相对立，前者是谋杀其他提供帮助者的动物。“蝴蝶”和“雪鹀”姊妹同样表现为提供帮助者，前者同天相对立（蝴蝶把英雄从天上弄下来），后者同地相对立（雪鹀把埋在地下的英雄起出来）。“雪鹀”两姊妹尽管与“潜鸟女士”相反，是提供帮助的，但自己却遭到同样的厄运：她们被砍了头。最后也最重要的是，“蝴蝶”和“雪鹀”姊妹扮演着组合变体的角色：她们在相互排斥的背境中履行同样的功能。实际上，蝴蝶姊妹出现在与有这些“鸟”出现的系列相对称的一个系列中；无疑，艾希什的故事总是在一种情形里反转“潜鸟女士”神话，而在另一种情形里复现这神话。



第二篇

回音游戏

长长的独唱把我们带入梦幻，
迷糊中混淆周围环境的美
与我们的轻信的歌声，
去迷恋上这美本身。

圣·马拉美（St. Mallarmé）：《牧神的午后》
（*L'Après-midi d'un faune*）





莫多克人神话 M_{543} 也包含的箭猪插段可以说在这神话中已由另一个别处未提到的插段埋下伏笔。在英雄因病衰弱不堪时，在这些啮齿动物在他身上跳舞、撒尿之前，他已在两姊妹的营地躺过，且已遭到过类似的但更残酷的事情：成千上万头鹿为了报复而疯狂踩踏他，使他的躯体顷刻之间化成一具骷髅，它们还使周围地区变成平坦的不毛之地。

我们已把箭猪插段与装饰物和服饰的起源相联系（本书第 46 页），M_{543} 的文本也证实了这个假说。可是，鹿的插段（箭猪插段在此似乎仅仅是它的对偶）该怎么解释呢?

M_{543} 在用“雪鹀”取代“蝴蝶”姊妹的同时，还作了另一种革新。它没有把艾希什说成演说游戏和碰运气游戏的主人，而是把他说成狩猎的主人。这神话甚至把这个特征提高到首要地位，这特征在其他版本中未出现，或者采取很弱的形式。按照 M_{543}，艾希什拥有如此之多的鹿肉，以至“即使全世界的人都来吃，他也能满足他们”。另一方面，鸟姑娘家没有肉，她们的老母亲为了供她们吃肉而必须去乞讨，因此，如果说她答应女儿嫁给艾希什，那么，这也是因为她看中了他的狩猎才能和可以在他那里大量食用的那种猎物。因此，在初始情境里，艾希什拥有全部肉，而神话的其他主人公没有肉。当两姊妹造访他时，他首先就是给她们吃肉。刚一结婚，他就为岳母家打猎，积贮起巨量的干肉。

因此，可以假定，在这两个相似的插段中，这个神话，一方面指涉肉的起源（开始时，英雄是肉的唯一主人），另一方面指涉装饰物和服饰的起源。这个假说对于我们有着极其重要的意义，因为，我们在第一篇中已证实，盗鸟巢者神话在南美洲和北美洲以几乎相同的形式存在，还因为，我们认为在前两卷（CC，MC）中已表明，这个关涉水或火的起源的神话独立地转换成了关于肉起源的神话和关于装饰物起源的神话，我们现在看到这两个神话结合在一个神话之中。而关于这个神话，我们不要忘记（因为它已明确提到），其英雄一开始是盗鸟巢者。

我们已经看到，这个神话处于正的版本即盗鸟巢者的版本（盗鸟巢者这里转换成为被鹿踩踏的人）和“潜鸟女士”神话所例示的反形式的中间。然而，后一神话也探讨了两种起源：一个可以说是反装饰物的起源，这种反装饰物采取一个女人从她的较近的尊亲属身上取下的心脏做的项圈的形式[①]；另一个是反肉的起源，它采取潜鸟的形式，人唾弃潜鸟的肉，因为不好吃。

这里我要引入 M_{543} 的一个新角度。它不仅叙述了这个英雄故事的其他版本所忽视的艾希什生活的一个时期，而且在别的地方做了展开：在沙什塔山的女人们爬的山坡上以及小沙什塔山杜拉斯特峰顶，艾希什的兄弟们居住在那里，以便从远处监视她们登山的进程。因此，我们处于莫多克人领地的界限：朝西方面，几乎已经进入异族人的领地；更往远的朝南方向，则是这样的情形：“小沙什塔”不再标示以这名字闻名的那座邻山，而是依照耶纳人所说，标示拉森峰（本书第 69 页）。

然而，在语言和文化上都不同的克拉马特人和莫多克人各部落生活的地区里，人们发现了“潜鸟女士”神话的另一些版本，其中，英雄死后再埋而不是活埋的版本占据着重要地位。这时，英雄是杀人的女人点燃的木柴之下的唯一幸存者。他的心从火中迸出来，以便重新落在远处，落到一个孤立的地方，但在那里，除非它自己深埋入土中，否则就要被鹿踩踏。两个仁慈的女人发现了这内脏，便照料它，给它吃东西。于是，它的所有者复活了。例如，在一个温图人版本（M_{545a}，DuBois-Demetracopoulou，第 355、360 页，参见本书第 57，138 页）中，女英雄在远处听到这心在唱歌，就朝它跑来。心对她说：“女人！不要怕我！过来！”这女人回答说：“好！”许许多多动物跑到那里来，扬起尘土（试比较本书第 45 页上

① 然而，为了达到乱伦的目的，她托词接受真正的装饰物即珍珠。她谎称，她丈夫指定由她的众兄弟供给，并且其中一个兄弟应当去寻找。

M_{538}中对箭猪插段的描述）。朝东，朝西，都可以看到无数鹿的身影……

我们应对耶纳人的版本给予更多的注意。因为，尽管他们与莫多克人中间隔着皮特河的两个部落阿乔马维人和阿佐格维人（Atsugewi），但他们却与M_{543}一致地把鹿的插段定位于沙什塔山。为了便于专名的读记，我们自行简化柯廷的标音，同时凡有可能都在括号中引用萨皮尔收集的版本中的等当标音。

M_{546}　耶纳人："潜鸟女士"

"烛"老人朱卡（Juka）（*dju'ga*）与几个儿子和两个女儿一起居住在吉古尔马图山［*djiga'lmadu*：Round Mountain（朗德山），Sapir：3，第188页注㉓］以东不远处。姊姊"鹰"姑娘名叫佐雷德约娃（Tsorédjowa）（*ts.!orê'djuwa*）；妹妹"潜鸟"姑娘名叫哈卡拉茜（Hakalasi）（' ak!ā'' lisi）。妹妹爱上了兄弟"山猫"希奇纳（Hitchinna）（' *itc!i'nna*）。她有一次甚至梦见他成为了她的丈夫。一个名叫梅茨（Metsi）（*me'ts.!i*）的外乡人"山狗"也生活在这个大居住地里。

白天，哈卡拉茜在睡觉，而所有男人都去打猎。他们夜里回来，第二天要去泅水。佐雷德约娃给他们提供给养。哈卡拉茜登上公共房舍的屋顶，开始唱歌，以此召唤伴侣。人们弄不明白她说什么，因为她还是单身女。兄弟们一个挨一个走出房舍，去到这少女身旁，要她作解释，只有希奇纳是例外，他裹着山猫皮，躺在角落里睡觉。她把所有人都打发走，于是她的老父亲明白，她属意希奇纳。希奇纳醒来了，收拾好漂亮的外套。这时已经日丽中天了，他们一起出去了。

走了很久之后，他们扎下营来，相依睡觉。但是，警觉的希奇纳在妹妹睡着后就起身了，他把一块烂木头放在自己位置上，就逃跑了。白天他回到了家。

他父亲的姊妹蜘蛛丘娜（Chuhna）（*tc'u'nā*）也住在那里。她编制绳索

的本领是一流的。她有一个柳条篮子，大得像一座房舍，靠一根缆绳吊在天穹上。她预料到侄女要来报复，就让全家登上这篮子，以便升上天空。“山狗”第一个登上去，占据篮底。这大房舍的所有居民都尾随他上了吊篮。

哈卡拉茜抱着一捆烂木头醒来了。她大怒，跑到村子里，那里已空无一人。她四面八方寻觅踪迹，但都枉然。她抬眼向上看去，发现了正向太阳升去的篮子。于是，她放火烧这房舍。

快升到天空时，“山狗”出于好奇，在篮底挖了一个小洞窥视。篮子立即崩解了，里面所有的人都跌进了火焰。只有佐雷德约娃幸免。她最后一个上去，在篮子的上面。因此，她悬吊在太阳上，得救了。

哈卡拉茜看着火烧众兄弟。他们一个接着一个身体碎裂，心飞上了天空。她把拴在一个柄状物端部的一张网作为陷阱，成功地捕捉住了所有的心，只有她的父亲和大哥的心幸免。父亲的心跌进了靠近克拉马特湖的一条河流中央的一个岛上。在那里，它成为了朱卡，被埋在土中，一直埋到头颈，只有头超出地面。

另一颗心一直飞到了瓦卡卢山（*wa'galū*：沙什塔山：Sapir：3，第161页，注㉖⓪）脚下，在那里，它的所有者又恢复原形，但被深深埋入土中，只有脸露出来。

哈卡拉茜把捕捉到的心收拢来，用线绳串起来，作为项圈佩戴。她先是试图定居于吉古尔马图东面的一个湖的深水之中，后来又定居于克拉马特湖西北面的火山口湖。扎努纳瓦（Tsanunewa）（一种食鱼鸟的名字）两兄弟与老祖母一起生活在离那儿不远处。当哈卡拉茜升到水面以上时，他们正在猎鸭，因此，听到了声响，也目睹了这情景。

在这期间，佐雷德约娃从天空重降地面，那公屋原先矗立的地方只剩下灰烬和残骸。她满怀悲哀去寻找妹妹。她四处寻觅，一直到达克拉马特湖，最后来到扎努纳瓦兄弟那里，向他们讲述了自己的遭遇。他们给她吃鸭，叫她描绘女凶手，然后认出这就是“潜鸟”女士，就自告奋勇去抓获她。佐雷

德约娃许诺给他们毛皮、珍珠甚至婚姻。但是，他们只要制作箭头用的绿色和红色鹿骨。她要去山地找这种东西。然后，哥哥选红骨，弟弟选绿骨。一则评注解释说，这种颜色差异起因于长骨周围的油脂。

两兄弟在黎明时分抵达湖畔。他们施魔法使自己缩小，乘上两条用芦苇秆做的小独木舟。当哈卡拉茜出现时，按照事先约定，他们两人谁也不用箭射她的心。但是，他们伤了她的脖子和腋窝；一会儿，她浮上水面，死了。他们在房舍附近处理这具尸体。在大伙儿吃过鱼宴之后，他们疏忽之下竟叫佐雷德约娃去看他们的猎获物。她认出了妹妹，于是脱下外衣，把这尸体包起来。然后，她计点心脏，但没有看到父亲和大哥的心。

扎努纳瓦告诉她，他们常常听到在北面远处有呻吟声。佐雷德约娃便朝这个方向进发。一会儿，她辨出了父亲的声音。她东张西望，终于看到了那慈爱的头，遂拼命用猎棒掘土，最后把整个身体都挖出来。朱卡只剩下了骨头。她就用一张鹿皮把它们包起来。她回到出发地，收拾好妹妹的尸体，背负这两具遗骸，运到吉古尔马图东面的老村。她把两具尸体挂在树上，又出发去寻找兄弟。

在沙什塔山麓住着一个人，他是名叫雅穆卡（Jamuka）（*zaamuk'u*）的"橡虫"，和他住在一起的还有他的妻子和两个女儿。一天，两个女儿在采集树木时听到一阵歌声，但不知来自何方。接着，妹妹发现地面上有一个人头，被泪水弄得湿透了，它又脏又丑。姊妹俩花了整整两天时间挖土，把整个人挖出来。他只剩下了骨头。她们用外衣把它们包起来，接着就去寻找山猫皮。父亲得知了她们的偶然发现，便怀疑这可能事关某次屠杀的一个幸存者，因为他已听到关于这次屠杀的消息。因此，他建议女儿好好照料他。当她们带着毛皮回来时，发现这男人的眼里流出小溪。鹿从邻近的高处下来，到那里饮水。

两姊妹一天又一天地给被保护者喂食，一夜又一夜伴他睡觉。他的身体日渐好转，但他不停地哭泣，鹿都跑来喝他双眼流出的水。当他

开始说话时，他索要弓箭，辞退这两个女人。只一夜功夫，他就连杀了四头来喝他泪水的野兽，第二夜杀了更多。两个年轻姑娘害怕了，但她们的父亲却欣喜若狂。他剥去猎物的皮，把肉弄干。英雄完全康复之后就到新家附近定居。他现在再也不哭泣了。但是，在他已注入大量泪水的地方有一个咸水源流出水来。这水源永驻在那里，鹿群到那里来喝水。猎人们守候在那里，杀死许多猎物，就像朱卡的儿子所做的那样。

佐雷德约娃挨家挨户搜寻兄弟，最后在雅穆卡那里发现了他。她对他的命运感到放心，又知晓了他的美满婚姻，便回村去了。她在一夜之间建造了一所巨大的住房，编制了一个不漏水的大篮子，在里面注满水。第二夜，她把先前从尸体中取出的那些心连同妹妹的心和燃烧的石头一起放进篮里。当水开始沸腾时，她盖好篮子，把它放到房舍的屋顶上。然后她睡觉去了。

黎明，篮子倒翻了，逃出一群打寒战的人，他们挤在门口。佐雷德约娃让他们全进屋，她认出了众兄弟，后来还有妹妹。妹妹已经一无坏处，她的心已变得纯洁。佐雷德约娃告诉他们不在这儿的那个兄弟的消息，于是男人们又重操旧业。

一天，雅穆卡答应女婿让他把妻子介绍给父母。老朱卡一看到儿子，就把他关进一个大掩蔽所里，把他隐匿起来。他的两个兄弟占有了他的妻子。她们从此之后再也没有看到她们的第一个丈夫，因为朱卡已使他成为一个/weänmauna/即一个隐匿的男孩。

当两个女人带着礼物去探访父亲时，向他说明了这种境况。她们的父亲说："一切理该如此，他的父亲已把他撤离人世，他的兄弟对你们来说也是好丈夫。"这两个女人也就没有异议，从此之后居住在朱卡的住所里。(Curtin：3，第407～421页)

要解释这个神话，最好是分阶段进行，因为这个任务本身很困难，更何

况我们对耶纳人的种族志还几乎一无所知。这个小部落在语言上与邻族阿佐格维人、阿乔马维人和沙什塔人一样也属于霍康语系，生活在皮特河和萨克拉门托之间拉森峰俯临的变化多端的一个地区之中。耶纳人替美国殖民者打工领薪，已被殖民者的生活同化。尽管如此，他们还是在 1864 年 8 月遭到卑鄙的屠杀。柯廷曾对杀戮的情景作过感人的记叙（3，第 517～520 页）。耶纳人幸存者不到 50 人。因此，我们掌握的关于他们文化的知识所以那么起码而又残缺，这究竟是由于他们的古代本来就质朴若此，还是因为我们只得到了零星的资讯，实在不得而知。

首先，我们来考察神话中人物的名字。我们已从耶纳人为其名留的角色中认识了"潜鸟女士"。她的兄弟名叫"山猫"，不过在同一神话的一个莫多克人版本（M_{540}）中他与全家共有这个名字。山猫是老翁朱卡的儿子（Sapir：3，第 55，68 页注⑯；Sapir-Swadesh：1，第 207 页）。朱卡是一种蚕的名字，这种蚕寄生于在美洲称为"poison oak"（"毒橡树"）或"poison ivy"（"毒常春藤"）（*Rhus diversiloba*）的有毒漆树属。在加利福尼亚和别处许多民族那里作为造物主和骗子的"山狗"在这里只处于次要地位。蜘蛛丘娜保留着一个莫多克人版本（M_{539}）赋予她的角色，但作为姑妈已失去了这个人物在耶纳人故事中通常具有的男性特征（Sapir：3，第 29 页注㊺）。到后面，我们会明白个中缘由，而且还会明白，使亲人们复活、给有罪的妹妹赎罪的女英雄为什么取名"鹰"。

关于扎努纳瓦兄弟，柯廷仅仅指出，他们是食鱼鸟；一个阿乔马维人版本证实了这一点（M_{552}；Angulo-Freeland，第 126 页）：/tsànúnné. wā/是我们已遇到过（本书第 43 页）的喧嚷鸻的神话名字；但是，其耶纳人俗名为/dutdu-/（Sapir-Swadesh：1，第 79 页）。雅穆卡这个名字标示一种虫，后面（第 112 页）将会讨论其身份。至于/weänmauna/这个名字，耶纳人用它冠称"小孩，每每是女孩，上层家庭让她们独处，有时一直要到 30 岁"（Sapir-Swadesh：1，第 172 页）。这些隐匿的小孩不结婚，或者很晚才结婚

(Sapir-Spier：1，第 274 页)。即使她们结婚了，这些神话也会迫不及待地把她们拉回到独身状态（Curtin：3，第 349，421 页)。

耶纳人叙述的鹿插段，其表现形式迥异于我们最初遇到这插段的莫多克人版本（M_{543}）和温图人版本（M_{545a}）中的表现形式。这英雄像 M_{543} 已说过的那样哭尽身体里的全部泪水。他的泪水还构成了一个咸水源，鹿跑来喝水。这样，他把它们吸引了过来；他所处的可悲状况并非这些动物攻击他，踩踏他所使然，而是起因于判然不同的以往境况。因此，这个耶纳人神话把眼泪的题材和鹿的题材整合起来，它肯定不是以此解释狩猎的起源（因为他的兄弟们从一开始起就从事这职业)，而是以此解释狩猎因咸水源的出现而变得容易。鹿群到那里来喝水，他只要等候在附近就能杀死大量猎物。已经证实，耶纳人的领土包含盐："米尔维尔以东几公里地方的维丘马纳村附近有一处咸的沼泽地。人们从中取出黑土，把它弄干，当作盐食用。阿乔马维人、阿佐格维人和温图人都到这里来取用，而这暗示，这些部落平常关系很友好。这也解释了，阿乔马维人为何称耶纳人为 Ti' saichi 即'盐人'"(Kroeber：1，第 339～340 页；Sapir：3，第 54 页注⑱；Sapir-Spier：1，第 245 页)。无疑，所考虑的这个地点与神话的地点并不统一。此外，许多插段在那里展开的沙什塔山处于耶纳人领地以外很远的地方。然而，这山在许多地方都可以看到（Sapir-Spier：1，第 247 页)，并且我们已注意到（本书第 86 页)，这些印第安人用一个字面意思为"小沙什塔山"的名字（Kroeber：1，第 338 页；Sapir-Swadesh：1，第 172 页）来冠称处于他们领地东南部边界处的拉森峰。因此，就像我们已就莫多克人神话观察到的那样，耶纳人似乎也在他们熟悉的地点和更往北的一块领土上的地点之间建立起一种想象的对应关系，而他们毫不犹豫地把他们的英雄派往后一地点，因为 M_{546} 的英雄造访像克拉马特湖和火山口湖那样远离故土的地方。

我们可以部分地重构这些旅程（图 7)。在神话的开头，我们处于朗德山东侧的一个地方"伊达尔马杜（I'da'lmadu)，即 Bone-Place（骨地)，位于



123°
122°
121°
43°
克拉马特沼泽
火山口湖
杨桑山
萨默湖
威廉森河
克拉马特人
阿培尔湖
斯普拉格河
皮特山
上克拉马特湖
洛斯特河
克拉马特河
42°
古斯湖
派尤特人
图利湖
下克拉马特湖
莫多克人
123°
上湖
比尤特溪
沙什塔山
中湖
阿乔马维人
下湖
41°
皮特河
皮特维尔
温图人
麦哥马利溪
朗德山
阿佐格维人
伊达尔马杜
希帕
麦克劳
帕维
哈特溪
鹰湖
温滕人
拉森峰
耶纳人
梅杜人
霍尼湖
40°
萨克拉门托河
耶希人

图 7　“潜鸟女士”神话的地理

蒙哥马利溪和朗德山之间……据说，那里的岩石和砾石是残骸化成的，故得此名”(Sapir-Spier：1，第 245 页)。“潜鸟女士”在犯下所有罪行之后，便往更东的地方远行，然后折向北上，在克拉马特湖暂作停留，后定居于此湖西北面即火山口湖的水中，而她的姊妹也经由克拉马特湖到那里与她会合。②

在妹妹死后，姊姊回到克拉马特湖畔。她带着父亲和妹妹的残骸返回故乡老村。在经过长途跋涉后，她到达沙什塔山麓，最后回到老村，以使亲人在这里复生。

萨皮尔发表的版本中最完美的一个是狄克逊（Dixon）在 1900 年收集到的。它包含补充的详确说明，与柯廷的版本有许多不同之处。我们到后面要讨论这个版本，现在仅仅指出，它把屠杀的场景定位于希帕（*ci þ!a*），并让“潜鸟女士”出场，她在这里是一个独身的异乡女，来自 Hat Creek（哈特溪）附近更靠东面的一个湖（“Ākā'l'imadu，比较'ak'ā'lisi，即‘潜鸟’；或者'akā' lili，即‘湖’，-madu，即‘地方’：阿佐格维人领地内的哈特溪”，Sapir-Spier：1，第 247 页）。也即 M_{546} 的乱伦姊妹犯下罪之后去的那个地区。因此，就像在克拉马特人和莫多克人的版本中那样，用一根东西向轴来界定“潜鸟女士”和亲人各自的位置。她结婚后居住在故乡老村的东面（M_{538}）。独身守节时，她也居住在可能成为她丈夫的男人的村子的东面（M_{541}）。被 M_{546} 重新转换成乱伦姊妹后，她在杀了亲人之后向东面进发。而在她化身为一个淫荡的杀人的异乡女人的 M_{547} 中，她去向西面以

② 这条旅行路线似乎为背境所充分证实。实际上，柯廷（3，第 411 页）详确说明：“火山口湖在克拉马特湖西北部”。然而，可以恰当地指出，Fall River（福尔河）流域北部的阿乔马维人领地里也有一个 Crater Lake（火山口湖）（参见 Kniffen，第 324 页图版 55b 的说明）。不过，即使关涉的是后者，这神话也已把女英雄引到了异族领地；并且，我们试图确定的正是这一点，而不是想去核对既定的旅行路线。实际上，我们想表明，这个神话组的全部神话都带有世界性的（cosmopolite）甚至可以说是国际性的特征。

便实现她的双重图谋。

由以上考察可知，这些神话全都诉诸同一类型空间结构。它们时而致力于在本地层面上重新发现这结构；时而直接指涉部落领土以外的各个地点而不对它们换位，但在许多民族看来，这些地点似乎给出同样的价值和同样的意味。这样，每个部落都以神话为喉舌断言拥有它只是部分占据的一大片领土整体的所有权。

我们还要回到这里来。因为我们没有结束本讨论所由开始的土地和咸水问题。实际上，从耶纳人记述的故事中还产生了一个印象：据说，咸水的出现对狩猎问题提供了一种解决方法，没有咸水，狩猎会遇到生态（ecologie）方面的困难。这神话说明，没有把大猎物吸引到低洼地里来的咸水源，人们就必须冒险到山地去狩猎。事实上，当扎努纳瓦兄弟（他们是食鱼鸟）需要骨头制作箭头时，他们无力自行得到它们，而不得不向一个名叫“鹰”的女英雄索求。这女英雄能一直飞上太阳，也可以到高山去，因为鹿在那里生生死死，故而可以拾到它们的残骸。我们还记得，在同一插段的莫多克人版本中，英雄在沙什塔山顶冒险时遭到鹿的攻击。

因此，从原因论的角度来考察，这个耶纳人神话有双重意义。它讲述了作为使狩猎变得容易的手段的咸水源的起源，然后是用箭猪刺做的装饰物和服饰的起源。令人惊异的是，莫多克人的版本（M_{543}）也遵从这种结构叙述，尽管这些印第安人和邻族克拉马特人并不食用他们用假借自奇努克人隐语的一个词冠称的盐（本书第 58 页）。不过，他们并非不知道盐，甚至从地貌来看也是如此。这一点可以从下述事实看出：他们的神话版本给盐保留了地位，同时又把盐还原到更简单的表现形态——眼泪。这是人人都只要根据生理构造就可以知道的盐的模态。因此，盐还原成这个公共因子而出现在莫多克人的版本中，在那里，盐的出现还先于刺做的装饰物的出现。

不过，现在该作一点极其重要的说明：我们应当注意到一种神话构形正在一点一点重构起来，它部分地类似于我们在《生食和熟食》中和《从蜂蜜到烟灰》的开头（第 21 页）展示的构形。现在，我们来回顾一下它的大要。反转成为关于雨即熄灭家庭火炉的天上水的起源的神话（M_1）的烹饪用火起源神话（M_7—M_{12}）首先被转换成为装饰物和服饰起源神话，然后被转换成为蜂蜜起源神话。这后一转换的实在性可以从如下叙述得到证明：作为装饰物起源之手段的蜂蜜，其本身在一些神话中成为目的，从而可以独立地证明，这些神话与前面的神话形成转换关系。因此，它们的存在成为其他神话存在的先验条件，而当我们研究它们时，便发现它们提供了初始假说允许我们设定的全部经验性质。

这结构又重新出现在我们刚才研讨的北美洲神话之中，不过有两点相近的保留。首先，它们用盐的范畴取代糖的范畴。因此为了把这两个体系结成一体，必要而又充分的条件是把这两个范畴包容在更一般的调味品范畴之下。装饰物难道不是人的一种调味品，就像人们给食物添加的味道是食物的装饰物一样？

其次，北美洲体系的内在联系构成了一种比我们画的图（MC，第 21 页）以简化形式表明的南美洲所固有的网络更为复杂的网络。北美洲也存在同样的联系，但又一分为二。在 M_{543} 和 M_{546} 中，调味品在两个层面上运作：作为肉的**手段**，以及作为装饰物的**前件**（antécédent）。这样，这些神话便与前面考察过的其他神话（M_{530}，M_{538}）相对立，在后一些神话中，装饰物作为**目的**出现，但没有提到食物或者调味品。

因此，这里是否只是涉及两半球神话间的一种偶然差异，所以，根据同一理由，援引我们刚才指出的各个差异作为证据来支持它们的共同结构，是错误的吗？回答这个问题，可以通过下面两种方法。

首先，可以探究一下，关于盐和装饰物起源的北美洲神话是否产生于北美洲所施行的从地上火或天上水起源神话到装饰物和蜂蜜起源神话的那

种转换。我们不仅证实了，事情确乎如此，而且证实了，生成这种转换的骨架在两个美洲呈现出严格对应的性质。不过，现在还没有到提出对我们来说构成最后的且又是决定性的证明的东西的时候（本书第 143 页及以后各页）。

因此，我们从另一种方法开始，这种方法看来更适合于目前的研讨。如果我们遵从已发表的且为了读者便利而重录于此的图（图 8）中的种种约定，那么，可以说，暂且撇开关于从正面角度（食物的烹饪）或负面角度（熄灭火炉的水）加以探讨的烹饪的起源的体系 S_1 及其反转 S_{-1} 不论，我们迄此为止便只讨论了装饰物和蜂蜜起源神话所处的左边部分。我们刚才在保留从蜂蜜到盐和从蚌珠到热带地区所不知道的动物箭猪[③]的刺的转换下，在北美洲的神话中重又看到了同样的局部结构。

那么，另一边即图的右边的情况怎么样呢？如果在那里我们也能察明，北半球的神话重现了南半球的神话，那么，我们便得到一个推断，它支持我们的假说：两个美洲以盗鸟巢者为英雄的神话有着共同的结构。

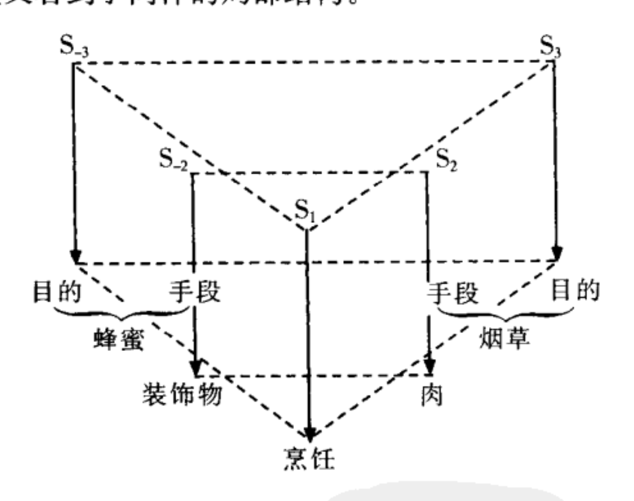


图 8 包含参照神话的体系的骨架

---

③ 还必须指出，这些细小的白色和黑色珍珠在南美洲应用极其广泛，它们被相间地串在一根柔顺的绳索上甚或刚性的纤维上——尤其在博罗罗人那里，一个神话（M_{20}）提供了这里援引的对他们的参照，而且正是关涉这后一种技术。它们酷似箭猪的刺，后者在直径上与珍珠相仿，且也呈亮暗相间。至于转换**蜂蜜⇨盐**，它在南美洲马西昆加人那里（MC，第 283 页注⑨）和阿约雷人（Ayoré）那里（Muñoz-Bernand，附录：神话学，第 xxx-xxxv 页）得到证实。

然而，图的左边部分呈现出与另一边对称的转换的景象，因为它也分两步产生肉和烟草起源神话。第一步中作为肉的手段的烟草在第二步中变成目的。北美洲神话中是否存在这种类型的一个转换即把肉联结到烟草的转换呢?

为了解答这个问题，只要提出它，也就够了。实际上，我已讨论过的莫多克人神话之一（M_{539}）包含一个长长的插段，如果不以这种方式解释它，那么它就根本无法理解。然而，它没有对我们的假说作进一步的表述，因而看来是多余的，只要顺便提一下也就够了，无须给它在分析中留一席之地。

在这个插段里，两个英雄在向旭日行进途中两次遇到独腿食人魔耶耶哈斯。

第一次考验是弄坏敌手的烟管，或者用力狠吸它，或者把它扔向岩石。第二次考验是进行格斗，失败者被罚以火刑处死。因此，艾希什故事的加切特版本（M_{530}）无非就是把这两个考验融为一体，因为它说，造物主克穆卡姆克因失去了烟管而死于火焰。

就 M_{539} 的相应插段而言，应当强调两点。首先，英雄或英雄们开始时声称，他们没有烟管，也没有烟草。其中有一人甚至解释说，他已旅行了很长时间，因此已耗尽了全部给养（Curtin：1，第 115 页）。其次，食人魔耶耶哈斯作为自私的狩猎主人出现。他始终带有一两头刚杀死的野兽，但从不把肉给访客。然而，他的房舍也用鹿皮取代树皮来覆盖，四周还放着大量的肉进行干燥处理（上引书，第 114～115 页）。

柯廷采集的神话中有另外三个关于同一食人魔的神话（1，第 148～168 页：$M_{549a,b,c}$），它们也能阐明这几点。为了避免本讨论过于冗长，我们不对它们作详细分析。这里只要说明它们的精神，也就够了。这些神话让男的或女的狩猎好手出场，他们被阻止进行活动，因为耶耶哈斯迫害他们即强迫他们作抉择：或者他们用烟草的烟战胜食人魔，或者食人魔在格斗

中战胜他们，把他们杀死。但是，英雄们忘了带生火钻头，他们也没有烟草。因此，食人魔逼迫他们与他决斗，他把他们从山的高处抛入一个湖中，结果他们溺水而死，尸体在岩礁上碎裂。

在一个反转的异本（M_{549c}）中，独身姊妹们习惯于燃烧山脚下的灌木丛，以便到山顶猎鹿，那里比较容易屠宰它们。邻村的男人不敢娶她们，也不敢与她们斗，因为她们把勇敢者当猎物杀掉。耶耶哈斯出现，他声称要娶她们为妻，挑衅她们，使她们无法再打猎。姊妹们用魔火攻击这食人魔；然后，在搏斗中战胜他，把他放在烈焰中焚烧。她们将食人魔的残骸转变成一个山顶精灵。但是，她们的狩猎才能已经丧失。因此，她们不得不思量嫁给村里的男人，让他们代替她们去打猎，但是姊妹们面目可憎，气味难闻，因此人人退避三舍。经过一些巨变之后，她们还是达到了目的，而且几乎立即就和丈夫一起变成山上的精灵。

因此，在许多情形里，神话中的人物都由于没有掌握烟草或生火钻头（它们是生烟所不可或缺的工具，而且这些神话详确说明，尤其在旅途中，人们决不可让它们离身）而丧失了狩猎本领或者被夺去了肉。令人瞩目的是，这一组神话丝毫没有提及烹饪用火，而是以其他三个判然不同的模态设想火：火葬的木柴、用于包围猎物的灌木丛火以及借助钻头产生而用于点燃烟管并使之生烟的火。这三种模态相应于实际的技术：克拉马特人和莫多克人像耶纳人、加利福尼亚的许多其他部落和远往北面的卡里埃尔人一样也火葬尸体；他们燃烧灌木丛来进行狩猎（Ray：3，第 187 页）[④]，并且他们按这些神话所指示的方式吸食一种野生烟草：细长烟草（*Nicotiana attenuata*）或绵菊素（*bigelovii*），有些克拉马特人群体也许还种植它们（Spier：2，第 87 页）。从逻辑观点来看，这三种技术构成一个系统：火葬木

---

④ 在阿佐格维语中，“/yunasii/，即围绕一座山的火环……他们一年烧五六座山”（Garth：2，第 132 页）。克拉马特人和莫多克人在白天或者黑夜点燃围绕山岭的火环，以便猎鹿（E. W. Voegelin：2，第 169 页）。

柴是破坏性的，钻头点燃的火是建设性的，而灌木丛的火兼容上述两方面，因为它破坏了植被但又使人谋得猎物。然而，唯独用钻头点燃的火在这些神话中占据显著的地位：人因为没有这种就起源和用途而言带双重文化性的火而违背神灵的好意，结果与他们发生冲突。

因此，就像在南美洲（MC，第 257 页）一样，在这个转换组内部也出现了一种动态失衡。同蜂蜜的情形一样，在盐的情形里，这些神话也是设想人向自然的最终复归；因为盐本身也以三重形式说明了仅能使食物达致完善程度但通过自然途径达致的生烹饪的佯谬。这三重形式为：从沼泽地取出淤泥，待其干燥后付诸食用，动物来喝的咸水源，以及人体分泌的泪水。另一方面，与蜂蜜或盐相匹配的烟草在这转换组的另一端同时作为文化的作品（因为必须具备烟管和使得它能够生烟的生火钻头）和与超自然世界沟通的最高手段出现。

实际上，在克拉马特人和莫多克人那里，烟草就扮演着这样的角色，他们在日常生活中抽烟取乐，但在萨满仪式中赋予烟草以特殊地位。当施皮尔断言（2，第 87 页）萨满仅仅为了提神而抽烟时，我们不要附和他。这个论点并不符合于他以前提出的关于为这些专门人员保留的烟斗、它们的特殊形制（很长的管子，用响尾蛇皮做罩套）以及关于与特地配制的毒根相混合的烟草的那些见解。在加切特引述的一次祈祷中，萨满念咒时用他用于一般魔器的一个名字冠称他的烟斗。这也证明了烟草有礼仪用途。

雷（Ray）（3，第 55，69～70 页）在莫多克人那里搜集到的资讯证实了从神话中获得的资讯，除非这两个部落里萨满的技术判然不同——但这不像是真的。莫多克人萨满开始治病前，先按神灵教授的方式抽烟。在向病人的手或身体吹烟时，每个萨满都遵从他特有的方式。一些传述者叙述，这种萨满拥有一个式样特别而又不容易点燃的烟斗。一个克拉马特人同行想向他买这烟斗；造物主答应了，因为他知道，这烟斗受他的保护神引导，会自己回到他身边来。一次，这烟斗跌入水中，没有人能把它从水中再捞

起来；但是，是夜，这萨满复又见到它在房舍里原来的位置上，并且还是点燃着的。另一个萨满在把自己烟斗的烟吹向一个惹怒他的印第安人时，传给这人一种绝症。

因此，烟斗和烟草的烟成为感化某类神灵的特优媒介。这些神灵在山上出没。通常情况下，只有萨满与他们有关系。不过，普通人也有可能遇上他们。例如，穿山越岭的旅行者——他们应当备有烟斗、生火钻头和烟草——和猎人。我们现在切中了这些印第安人狩猎问题的症结：他们只能在山上碰到大猎物，但是由于实际的和神秘的理由，他们又惧怕到那里冒险。⑤

为了证实这个种族志佯谬，除了来自神话的和我们的分析所表明的种种证据之外，人们还搜集到了许多证据。施皮尔（2，第 155 页）指出，尽管克拉马特人领地有丰富的猎物，但他们却是无能的猎手。他们的一个传述者承认："我们根本没想到去那里猎鹿。"这种冷漠态度不仅可由这样一点来解释——一个好猎手应当得到神灵的特殊庇护，而且还因为覆盖着树林的山地只吸引孤独的人去寻求超自然的天启。

与克拉马特人不同，狩猎在莫多克人那里占据着比捕鱼更为重要的地位。猎事在冬天开始，"这时人们把营地迁到较高的高地"。其时男人猎鹿，而女人采集深秋时节成熟的山浆果（Ray：3，第 182 页）。狩猎期一直持续到 12 月，但从 10 月起人们就必须回到各村，以便修建和修缮在春天已

⑤ 这些神话所用的英语名词 deer（或者人们所掌握的标音）标示小的鹿。不过，从一个 1850 年稍后与莫多克人一起生活过的著作者的许多话里似乎可以得出这样的看法：这些标音倒是指涉大的猎物，尤其是真正的鹿［在北美洲：elk（麋）］。他说："说来也许让人感到奇怪：鹿（elk）在冬天将临时去到山顶，而不是像小鹿（deer）那样下到山坡低地和平地，但这却是事实……山上有些微温的水源……那里的泉水长出一种水芹，而且温水的沼泽里和岸边还有野浆果，这些都帮助鹿生存。"稍后他又写道："隆冬，头领率人进行狩猎远征，去到最高的山峰。"（Miller，第 213，271 页）

拆除架构的房舍。在女人们从事这些工作时，男人们继续到山上打猎，有时甚至一直到更晚的时候才结束，如果给养储备不足的话。不过，人们害怕这种不测状况，尤其因为“莫多克人的住所类型和生活方式决定了，他们不可能在冬天获得狩猎的便利”（上引书，第185页）。

在这些条件下，狩猎充分呈现一种佯谬特征，而这有双重意义：在匮乏严重的威胁之下，狩猎正是应当在这个时期加紧进行，而此时为了重建村落，印第安人又必须从大猎物出没的山地撤下来。并且，狩猎可能在一年中最难进行的时候却成为当务之急。对于解决生存问题来说属于正常的问题却迫使人去从事一种双重不正常的行动。一方面是空间上不正常，因为为了狩猎而在山地进行冒险置他们于同神灵作力量悬殊的斗争的境地，因为他们不知道应当像萨满那样用烟草作贡品来安抚神灵；另一方面是时间上不正常，因为在冒最大危险的时候，猎人本可以在房舍里过得很暖和，这种房舍半掩埋在地下，覆盖着草席和草皮，能抵御严寒，房内又有给养储备，而且绝对安全。

这种与实际生存不符合的状况还以另一种方式表现出来。为了打猎，克拉马特人有时到自己领地以外的喀斯喀特山西坡去冒险（Spier：2，第155页）。莫多克人神话也证实，在这些印第安人看来，狩猎呈现不仅非典型的而且带异国情调的特征。M_{549a}讲述，在莫多克人领土的东南面，“鼬鼠”和“貂”两兄弟（艾希什和克穆卡姆克的化身）（参见本书第35页）居住在高山顶。作为把食人魔耶耶哈斯弄死在大火中的报偿，“鼬鼠”得到这片领土的头领的女儿为妻。但是，与作为一个沙什塔女人的“貂”的妻子相反，她无法适应新的居所，遂离去。因此，传统敌人的一个女儿比一个女同胞更能在文化英雄把人交给食人巨人的境况下适应文化英雄的生活方式，而按照$M_{549b,c}$的说法，这巨人还阻止人采取猎人的身份。因为，在这个时代（M_{549a}），整个这种族群都只吃谷粒和根（Curtin：1，第148页）。

我们还记得（本书第79页），克拉马特人和莫多克人让这食人魔成为独

腿的或跛足的。在《神话学》第二卷（MC，第 469～473 页）里，我们已讨论过跛足的语义功能，并提出，至少在美洲，这象征周期性的缺乏。但是，耶耶哈斯把这残废化为他的优点：他的较短的腿使他能够在山坡上仍可疾行，像常人履平地那样迅速。这就是说，在他出没的地点的特定条件下，**他的受害者而不是他自己成为真正的瘸子**。他用长度不等的腿在一个全为山坡的世界里移动。这个事实使这两个反常相互抵消。因此，仅仅对于山的主人来说，狩猎满足了规则有序的周期性的要求。另一方面，如我们已说明的那样，狩猎在猎人看来是没有规则的，他们必须到他们的腿并不适应的山坡上去奋斗，必须去与严寒搏斗而违背他们的理想生存方式，可是他们的文化却一味期待他们能在一所舒适的房舍里避寒。

耶耶哈斯的跛足不仅仅证实了我们对加利福尼亚和俄勒冈边界部落那里的狩猎佯谬作的解释，而且也十分恰当地证实了我们试图建起的两个美洲神话间的亲缘关系，这些神话都认为，狩猎的起源是与烟草起源相关的。诚然，我们还不知道在克拉马特人和莫多克人那里有什么神话能够确凿无疑地与烟草起源相关联。但是，当把我们刚才讨论过的那些神话与一个查科烟草起源神话相比较时，它们中隐含地存在的相应南美洲神话骨架便一目了然。这个查科神话引入了周期性存在和不存在之间的同样的辩证关系。在这个神话（M_{24}；CC，第 135～136 页；MC，各处）中，一个食人女魔用其经血毒害丈夫，从而使他成为瘸子。因此，像莫多克人神话中与她对应的人物一样，她也通过利用一种自己的周期性而成功地使受害者成为非周期的。接着，她吞吃了丈夫从鸟巢盗来的鸟，然后又试图吃他自己；丈夫逃脱了，并使她死于一个陷阱，用木柴焚化了尸体，然后从灰烬中生出了最早的烟草。[⑥] 可见，一个食人女魔和一个跛足人物间发生的冲突，即把前者

⑥　因此，两半球神话的这种对比从下述事实得到进一步加强：这里所考虑的北美洲地区的印第安人在灰层上种植烟草（或代用植物）（参见 Sapir-Spier：2，第 269 页；Sapir：8，第 259 页；Goddard：4，第 37 页）。这是他们所知道的唯一的农业形式。

扔进一个坑里，然后再放到木柴堆上，引出了烟草的产生。要得出莫多克人关于耶耶哈斯的神话的概括表达，只要把这个程式反转一下，就可以了。实际上，这里冲突发生在一些男性人物（或 M_{549c} 中的女性人物）和一个独腿的或跛足的食人魔之间，其起因是没有烟草，结果是食人魔跌入深谷或者被焚烧。

同时，我们还证实，当我们从南半球神话过渡到北半球神话时观察到的那种骨架之一分为二又在场的另一极端重现。一方面，自然赐予文化的恩物盐的存在构成了狩猎的手段，而狩猎是装饰物的前提。另一方面，烟草的不存在（或者更确切地说，吸烟器具即烟斗和生火钻头的不存在，它们作为制造物更与装饰物对应）构成了狩猎的前提，其理由与使它们成为同超自然世界结成和谐关系的手段的理由相同。说到底，这些理由属于技术—经济基础，而如果要想使意识形态之间的差距变得可以理解，首先就应当考察这技术—经济基础。

我们刚才表明了类似一组镜面的东西，由于它的作用，两个隔开相当距离的神话体系相互复现，但会有所畸变，而这是由于各反射面在两个结构不同所致。另一方面，切莫忘记，正是对源自一个耶纳人神话（M_{546}）的一个具体插段的分析使我们作出这个评论。不过，这个神话以更为系统的方式既复现又转换了一些在空间位置上紧挨着它的神话。这神话把人物引向穿越莫多克人领土，一直到克拉马特人领土北部边境去冒险。同样，也应当假定，耶纳人对异族领地是有所认识的。[7] 实际上，那里既提及克

---

⑦　有一个古代观察家在耶纳人还可以自由活动的时代与他们一起生活过。把他的一点意见推广到这个地区的所有部落，看来是合法的。这个意见是说："这些印第安人渴求知识，尤其是关于地点和国度的知识。这是些伟大的旅行家……他们相互传授地理知识。为此，他们用棒头在砂或灰上画地图……他们用这种砂或灰做成小堆或脊状的模型，用来代表山峰或山脉"（Miller，第 240 页）。

拉马特湖和火山口湖（我们已说明过这一点），又同时指明也可定位于这同一地区的各个地点和各个神话。

为了证明这一点，我们就必须仔细地对许多神话加以比较。读者现在必须不断回顾。因此，如果我们不先来用粗线条勾勒我们的解释，读者就有如坠五里雾之虞。本书第一篇已提出以盗鸟巢者为英雄的神话。第二篇中，我们引入了“潜鸟女士”神话，它以多种方式转换成另一个神话。这些转换在许多方面等当于反转：英雄被踩踏而不是被弄得精疲力竭，被一个女人取来给予其兄弟们的反装饰物（人心做的项圈）的起源取代由一个男人施予其妻子们的装饰物（箭猪的刺）的起源，等等。

因此，在这个阶段上，我们看到两个神话系列，它们相互对应，但可以说一个呈现右旋光本领（pouvoir rotatoire），另一个呈现左旋光本领。作一个类比（人们也许认为这是个大胆的类比），我们就能证明，这个耶纳人神话的独创性在于采取化学家称为消旋（racéme）的形式。它把那两种类型加以一体化，中和它们的对立。不过，我们还证实了，这只是通过在与原始对立所处的轴不同的轴上反转这两者才达致的。这种现象源于这样的事实：这个耶纳人神话必定把它交替地从两个系列假借来的各个故事片段作了深刻的改变和重新安排，以便能够把它们调整得可以衔接起来，从而建构其情节。

这个神话一开始描述一个家庭，它由一个父亲、几个儿子和两个女儿组成。这个组成双重反转了相应的克拉马特人神话（M_{538}）所给出的家庭组成：一个母亲（≠**父亲**）、几个儿子、女儿和一个儿媳（**怀孕的妻子/年轻的处女**）。[⑧] 儿子们在任何情况下都不占据显著地位，所以可以说，女儿这个未来“潜鸟女士”构成了不变项：这家庭构成在从一个神话转向另一个

⑧　生活在克拉马特人、阿乔马维人与沙什塔人之间的莫多克人在一个版本（M_{540}）中提到一个父亲和一个母亲。

神话时所围绕的枢轴。

就**怀孕的媳妇/处女女儿**这个对立而言，可以指出，前者在 M_{538} 中称为“草地鹨”，后者在 M_{546} 中称为“鹰”。这两者都是救助者，但是前者的救助方式是被动的、在低处的（她在地面沿腹部伸展以便保护所怀的孩子们，后死于火焰），后者的救助方式是主动的、在高处的（她悬吊在天上的火炉太阳上，以便然后能救助父母亲）。然而，我们由 M_{531}、M_{538}、M_{560} 可知，鹰和草地鹨构成一对相关而又对立的鸟。这里，一头真正的“鹰”（因为它就叫这名字）使亲人们复活，而在 M_{531} 之类里，几头假鹰（实际上是草地鹨）被一个父亲用作借口，以便把儿子打发出去，遂其让儿子丧生的恶念。

在另一个我们已提到过的耶纳人版本（M_{547}；Sapir：3，第 228～232 页）中，救助的姊妹未出场，而把名字让与兄弟。在这个版本里，名为“草地鹨”的唯一人物履行着一种中间功能，介于 M_{538} 中的同名人物的功能和 M_{546} 中“鹰”的功能之间。这是一个独自生活在村东的老妪。因此，在此为一个来自东方的异族女人的“潜鸟女士”必定在到达目的地之前先造访她。实际上，“潜鸟女士”停留在那里，要求当女主人的侄女。然而，女主人不相信这女访客，甚至想杀死她。但她只是有这种意愿而已，而且也放弃了这种意愿，只是提出明智的忠告，但女访客并不听从。她像“鹰”一样能够实施救助，但又像 M_{538} 中的“草地鹨”一样任凭命运摆布。

M_{538} 中的乱伦姊妹已婚，她住在故乡老村以东的某个地方。各个耶纳人版本把这一切属性都拆开来，并构思了一个乱伦但独身的姊妹（M_{546}），或者一个异族女人，她像前者一样也是淫荡的和杀戮的，但因其身份而不是乱伦的，并且居住在东方（M_{547}）。我们还记得，莫多克人——他们的领土北面与克拉马特人和阿乔马维人接壤，南面与耶纳人相邻——也在他们的神话中采取折衷方法解决。他们像克拉马特人一样也让这姊妹嫁给一个外乡的男人，但又作了增补：她未与父母亲分离（M_{539}）；或者，他们按

照耶纳人某一版本中的方式让她保持独身（M_{540}），但又不采取乱伦姊妹的极端模式。

从这里开始，分析变得复杂起来，因为除了已援引过的那些版本之外，这种神话对位法（contrepoint）以隐含方式让莫多克人神话 M_{541} 介入，后者把盗鸟巢者故事连结到“潜鸟女士”神话的一个反转异本之上（本书第 65 页及以后各页）。M_{541} 的第一场风格上仿照经济生活：女英雄的兄弟们致力于捕鱼；他们在 M_{546} 中则是猎人。M_{546} 中后来大量间接地涉及 M_{541}。

例如，我们来考察情节展开的地点：公共大房舍。M_{546} 的文本为了事业的需要而把它与家庭住所对立起来。这与克罗伯（Kroeber）就耶纳人下的结论相悖，他坚持美国学派的偏见而执迷不悟。这个学派认为神话总是反映种族志现实，却没有考虑到神话之间常有的辩证关系，这种关系常常把神话发展引向相反处。我们认为，这一点极端重要，我们后面还要回到它上面（本书第 198～199 页）。眼下我们满足于提出 M_{546} 的两个细节，它们表明，同 M_{541} 和这一组的其他神话不同，这个耶纳人神话把家族群体分割成既狭隘又广大的集合：由公共房舍象征的人群。首先，主人公行列中包括了“山狗”，他并不是家庭的成员，但扮演一个共餐者（commensal）的角色。其次，我们神话的萨皮尔版本中也有异族人（“潜鸟女士”本人以及许多外来访客）。这版本讲述了这陌生女人如何试图说服村里少女与她一起去窥视在用作暖房的公共房舍里的男人。一个姑娘回答说：“不，当男人们发汗时，我从来不朝里面看。”因此，不管各种族志实际可能会怎么样，由这文本显而易见：暖房的功能在此是作为**男人房舍**，同其他版本在其中展开的**家庭居所**相对立。萨皮尔和施皮尔（1，第 257 页）甚至从严格种族志观点看来也承认有这种可能性：在耶纳人那里，有些覆盖有土的房舍留作暖房之用，“也即首先是供男人聚会和住宿用的场所”。暖房在沙什塔人那里是真正的男人房舍（Holt，第 306 页）。

在家庭居所里，年轻的英雄即其姊妹的欲望对象被永久地隐匿在一个专门设置的坑的底部。在 M_{546} 的男人房舍里，一些暂时的境况使他置于独处境地。因此，这两处离群索居呈现了背反的特征：或者是制度化的，或者是偶然的。当乱伦的姑娘登上暖房屋顶（她的兄弟待在那里）以便求爱时，她显然同 M_{541} 的贞节姊妹相对立，后者登上家庭房舍的屋顶，从那里观察追求者，成功地不暴露自己的情感。

如果说 M_{547} 的异族女人像北方版本的女英雄一样催促夜幕快降落，那么，M_{546} 的乱伦姊妹似乎较有耐心，尽管这神话详细说明，当人们把她交给她想要的兄弟时，太阳还日丽中天。相反，她利用这种境况来延迟这阶段。这反转看来是让另一个姊妹与太阳私通的一个情节的需要所要求的；我们很快会明白个中的缘由。

交媾从未完成过。或者年轻男人逃避乱伦的拥抱（M_{546}），或者当女英雄是个异族妇人而无此机缘（M_{547}），人们小心地给英雄的阴茎包上壳斗，以便阻止性交。

蜘蛛从 M_{547} 中和别处的男人变成 M_{546} 中的女人，而且这女人是个长辈：救助性的姑母，这是对其他版本（M_{538}，M_{539}）中化身为“潜鸟女士”而危害侄子的姑母的反转。

按照这同一些版本，天上小艇的乘者构成了一个生物家庭。耶纳人使它们成为一个村的全体村民，让仅仅是个共餐者的“山狗”当这村的头领；“住在这大房舍里的人全都追随它”（Curtin：3，第 409 页）。按照 M_{539}，一个兄弟犯了升天期间东张西望的错误。相反，M_{546} 和 M_{547} 把这错误推诿于“山狗”，我们已刻意强调，这个人物是村里一个家庭的主人，而实际上它根本不是这家庭的成员。因此，它起着非父亲的语义功能。

只有 M_{546} 中的姊妹逃过了灾祸，而一个莫多克人版本——又一次处于耶纳人版本的半途，因为它也让两个性格相反的姊妹出场——把这特权保留给妹妹。在这个版本中，这村的居民全都通过变成鸟而逃掉，只有留在地上的

那个家庭除外；但也留在地上的妹妹逃过了火灾。耶纳人版本（M_{546}）严格地反转了这个序列：尽管村民全部升向天空逃离，但通通丧生，只有那个姊姊幸免，她比其他人升到更高处，并且——因为她名叫“鹰”——具备鸟的本性。

这一切转变都保留一种运作价值，直至细枝末节处。M_{546}的点火者用一种蝴蝶网俘获受害者的心，这神话还着力描述了网的构造。这用于**俘获的网**反转了M_{539}中的对应女英雄所利用的**桨**，它不是用于从火中**重新取出**心，而是用于把心**驱入**火中。这两个工具显然与另两个工具结成相关的关系：首先是另一个耶纳人版本（M_{547}）的“潜鸟女士”所使用的火棒，它用于把受害者的**眼睛**而不是**心重新驱入**火中，以及M_{531}和M_{538}中造物主所利用的**槌**或杖，用于把女英雄的婴孩**抛出**火焰（参见 Barker：1，第 36 页注㉖）。这后一联系看来非常确实，何况M_{538}讲述了一个**男孩**作为**他的乱伦父亲的受害者**的出生和冒险经历，同时，在这一点上与“潜鸟女士”神话所有其他版本都不同的（但我们也开始明白个中原委）M_{546}把幸存者这个人物一分为二，分成哥哥和**父亲**，两人都是**一个乱伦女儿的受害者**。这两个幸存者的心被大火抛向天空很高处后又落下来，一个落在克拉马特湖附近一个河岛上，另一个落在沙什塔山脚下。这就是说，它与其他版本结成双重的对立关系：**岛/山**，以及**山脚/山顶**。

现在，我们到达了一个根本性的转换。为什么M_{546}里心刚一落下，心的拥有者的整个身体就重新组合了起来呢？下文对此作了解释。这是为了能够把这两个身体一个一直掩埋到头颈，另一个一直掩埋到面孔。这就造成一种局面，它在两根轴上既复现又反转盗鸟巢者故事。因为，在这故事中作为迫害者和被迫害者相对立的父亲和儿子在这里一起作为被迫害者出现。这里不是一个被另一个在树梢或者岩壁上弄得奄奄一息，而是现在两个人都被埋入土中，被抛向低处，而不是仅仅儿子升向高处。这样就证实了，如我们已宣称的那样，“潜鸟女士”神话反转了盗鸟巢者神话。

耶纳人版本 M_{546} 的英雄也叫“山猫”，就像 M_{540} 的莫多克人对应人物一样。无疑，突出神话的这个方面来引人注目，将失之轻率，因为另一个耶纳人版本（M_{547}）给他取名“鹰”。然而，即使这里事属巧合，我们也还是会回想起，克拉马特人英雄从树上下来，他在树上时被囚禁在一个用山猫皮衬垫的篮子里，而山猫皮对于这些印第安人来说象征奢华（上引书第 25 页；Sapir：3，第 36 页注㊺），而南美洲盗鸟巢者也带有类似的名字，或者呈现同样的涵义。卡耶波人—戈罗蒂雷人的英雄名叫博托克，这是一种装饰物的名字，同时，在博罗罗人那里，英雄热里圭圭亚土戈的名字可分解为两个词，其中第二个词意为“被涂色彩者”，转弯抹角地标示花豹，后者由此被从审美角度修饰（参见 CC，第 91 页，第 215 页注⑫），而其毛皮是一种贵重物品。

不过，如果说盗鸟巢者这个角色与被埋的英雄的角色相对称，那么，看来很正常的是，在南美洲他的具有地上本性（花豹）或者天上本性（兀鹰）（视关涉正版本还是反转版本而定）的救助者——以及由于同样理由，在北美洲的天上救助者（蝴蝶姊妹）或者地上救助者（雪鸦）——当受害者的位置与它自己的相匹配而发生从高到低的反转时，获得了鹰的更为崇高的天上本性。

现在我们来考察扎努纳瓦兄弟插段。我们还记得，按照柯廷的说法，这个标示食鱼鸟，因而像鹰一样也是食肉的，但在较小的程度上则关涉喧嚷䴔，如另一则文献所提示的（上引书第 91 页）。我们就此要作两点说明。第一，忽视提供救助的女英雄、把“鹰”这个名字转让给被迫害英雄的萨皮尔版本（M_{547}）也把复仇者角色授予两个水鸟：潜鸟（diver），“生活在泥水中的一种小鸭”和苍鹭。它们一起攻击“潜鸟女士”；不过，真正说来，苍鹭让同伴承担全部工作。因此，这里最鲜明的对立是一种潜水鸟——无疑是䴙䴘——和潜鸟间的对立。我们在第三篇（Ⅱ）中还要回到这个问题上来。

其次，扎努纳瓦兄弟取代了狄奥斯库里孪生兄弟，后者在神话的其他版本里负责处决女罪犯。在 M_{539} 中也是两兄弟，由一个“白颈鸭”提供消息，而这里是一个名叫“鹰”的女人向他们提供消息。[⑨] 在扎努纳瓦兄弟用箭穿透“潜鸟女士”的身体之后，他们把整个尸体都带了回来，而这同这一组的其他神话形成鲜明对比，在那些神话中，狄奥斯库里孪生兄弟用刀砍下女罪犯的头，并且也只带回了砍下的头。

这个歧异与其他歧异一样有其理由所在。实际上，克拉马特人和莫多克人版本的狄奥斯库里兄弟可以说是作为一分为二的人物出现的：在母亲怀里结成双胞胎，在祖母从怀中取出他们时相分离，但祖母很快就把他们收集拢来，构成单一的人，而这人后来又成功地分离为两人。当他们砍下姑母这个近亲长辈的头时，他们也可以说割断了私通的念头，因而再次体现了他们的佯谬本性。关于这一点，我们现在还无暇探究。眼下，只要指出这个特性在一切方面都迥异于扎努纳瓦兄弟的特性就够了：是其他主人公的近亲，而不是毫无瓜葛的陌生人；孪生兄弟而不是年龄不一的兄弟；在神话进行过程中诞生，被逐渐抚育长大，而扎努纳瓦兄弟一出场就已是能干的猎人，甚至娶了妻子（因为“鹰”要嫁给他们）。因此，克拉马特人和莫多克人版本把狄奥斯库里孪生兄弟置于内部，而耶纳人版本为了描述他们而取位于外部。狄奥斯库里孪生兄弟在一种场合是补充性的（因为他们来源于一个一分为二的身体），在另一场合成为互补性的，就像扎努纳瓦兄弟各自对红色或绿色的骨头的偏好以及他们为了取出各自的箭而对受害者身体两个不同部分作的抉择所强调说明的那样。

如果像我们已承认的那样，被掩埋的英雄与奄奄一息的盗鸟巢者相对应，那么，可以推论，救助两兄弟中的哥哥的姊妹本身与蝴蝶姊妹相对

⑨　不过，如果/tsanunewa/这词像在阿乔马维人语言中那样标示喧嚷鸻，那么，必须注意到还有一个相对于 M_{538} 的扭曲，在 M_{538} 中，这种喧嚷的鸟本身扮演提供消息者的角色。

应，后者在正版本（M_{530}，M_{531}，M_{538}）中对于囚困在树的高处的人履行着同样的功能。/jamuka/（Sapir-Swadesh/zaamuk'u/）一词在耶纳语中标示橡子虫。因此，很可能这神话的转换重演了一种实际的变形：在自然界里也有毛毛虫变成蝴蝶的情形。就像 M_{530}、M_{531}、M_{538}中达到成年期的姊妹一样，M_{546}中的幼虫姊妹也把英雄从地上或天上的囚禁处解救出来，照料他，治疗他；他也都娶了她们。

另一方面，按毛虫命名的 M_{546}的两个老人显然构成一组相对比的对象。他们分别是英雄的父亲和岳父，前者向他重新索回后者已给他的妻子。然而，他们以完全不同的方式把两种幼虫人格化，因为它们一种与人不同，以/**有毒的**/**叶子**/为食，另一种像人一样以/**可食用的**/**谷粒**/为食。莫多克人版本 M_{543}把这两个题材连接起来，从这个意义上说，它照例占据一个中间位置。耶纳人版本 M_{546}比这个莫多克人版本更清晰，它借助鹿的插段反转箭猪插段，而它也正是用鹿插段取代箭猪插段。因为这里猎人不是他的猎物的受害者；恰恰相反，他用自己蒸馏的有滋味的水作诱饵，借此找到猎物，而这些被猎的动物自己出现在他面前。一个被弄湿的英雄，作为对于食肉大动物来说的美食源乃与灰土满身的英雄相对立（上引书第46页），而后者受到一些戴装饰物的动物纠缠。M_{546}同时还展现了其原因论功能。它讲述咸水源的起源。这是一种有双重益处的地上水，因为它产生了带盐分的土地；同时，它凭借自身的自然魅力（而箭猪的刺对人产生文化魅力）使狩猎大猎物变得更容易。

克拉马特人和莫多克人版本的盗鸟巢者在康复以后重又找到了其已被父亲占有过的妻子们。这里，被掩埋的英雄的姊妹在被父亲怂恿嫁给这英雄的女人们那里重又找到了他。不过，可以说，故事叙述在结束时宛如赋格曲的终乐章浓缩其题材：从一个神话组到另一个神话组时，接续的过渡越来越快，也越来越简短。因为，在如此以反转方式暗示盗鸟巢者神话之后，我们立刻也以反转形式又回到“潜鸟女士”神话：不是一个妹妹在诅

咒被她变成鸟的姊妹之后使亲人们复活（M_{540}），而是一个姊妹（M_{546}）重新创造了前一个奇迹，但她以此为这同一个姊妹造福，使后者道德上得到拯救，肉体上复活。最后，为了达致机智的和谐，终末插段把赋格曲的主题和答题（réponse）汇集在一起。在最后战胜父亲并重新占有被父亲夺去的妻子们的英雄的位置上，我们看到这里取而代之以一个父亲，他最后战胜儿子，把儿子从一开始被暂时隔离的男孩变成一个永远隐匿的小孩；并且他也盗走了儿子的妻子，即使不是父亲自己，也至少是兄弟们占有了她们。因此，这神话像盗鸟巢者神话那样结束，只不过反转了故事的内容。然而，这个反转的故事重复了"潜鸟女士"神话的一个插段，不过这神话把它放在开头而不是结尾。因此，这个耶纳人版本相对于它所取代的那些神话而言，实施了双重的反转：一个反转作用于两个情节的内容，另一个反转作用于一个故事的接续顺序。因为，显而易见，"潜鸟女士"神话的这个耶纳人版本（它讲述同样的故事）结束于英雄之转换成隐匿的小孩，所以，它追溯了事件的历程，并且恰恰终结于各个莫多克人版本所由开始的地方。

如果如我们在开始时所说，这个耶纳人神话真的反映了更北方的各个版本，那么，这种反映因此就不会简单采取一面镜子的方式，而是采取多面镜子，它们的种种反射性质便产生了各种不同类型的对称性。由于处于一条共同边界两侧的克拉马特人—莫多克人和操霍康语的群体（耶纳人为其组成部分）在语言和利益上相对立，因此他们相互视为顽敌。不过，他们也能在对对称性的某种利用中找到克服他们因地理上相邻和政治或经济竞争所引起的对抗的手段。我们已在别处（L. -S.：19）阐明了这种对称性所扮演的功能角色，为此塑造了相邻民族的仪式和神话，直到它们呈现相互反转的形象：这种关系最适宜用来调和相似和差异。这些相似是从不易摆脱的地理或历史继承下来的，而这些差异是各个民族为了发挥其独创性而形成的。

在我们刚才讨论的那些神话的情形里，这种正常局面因另一种不怎么正常的局面而变得复杂起来。实际上，这些神话并不仅仅在许多轴上转换同一个故事。它们把这故事置于一片同一领土之中，而这片土地的客观实在性不准它们去歪曲它，除了间或为之——但绝不是以系统化方式采取这种做法——这时在地图上把单纯地形学的构形移动几公里，把这构形转移到另一张相似的地图上，从而可以赋予这地图同样的作用。不过，某些地点——火山口湖、上克拉马特湖、沙什塔山——似乎在各不同部落的想象中占有很沉重的分量，以至即便它们不构成他们领土的组成部分，他们也不可能想去改变它们的身份。

因此，为了克服这个新困难，神话思维必须动用一种补充的对称性。并且，现在我们已明白，我们已揭示的这些神话中的那种对称性严格对应于两个反转的视角，而在面对两个极端的观察者看来，同一片领土在这两个视角中出现。实际上，克拉马特人和耶纳人的境遇正是这样，前者朝南看，从上克拉马特湖起，并取沙什塔山的方向；后者朝北看，自拉森峰和沙什塔山起，并沿克拉马特湖和火山口湖的方向。同时，这两个群体的与这片共同领土紧密相关联的神话各自的视角被反转了过来：对于一个群体是开始的，对于另一个群体则成为结束。

我们已在缩减的尺度上显现了在各个莫多克人神话中同一现象的征兆。因为，事实上 M_{539} 的第一部分在 M_{541} 中被反转而同时又保持同样地位(即聪明处女的故事而不是愚蠢女人的故事)，这样，这两个神话共同的起始序列便被可感觉到地移动了：它处于构成 M_{541} 之第二部分的盗鸟巢者故事之前，又是 M_{539} 中取代这故事的天上兄弟故事的结束。不过，当对源自不同民族的神话作比较时，这些转换才有血有肉。“潜鸟女士”神话和盗鸟巢者神话在被推广到共同拥有它们的各神话的总体时，便相互反映；如果像在耶纳人那里的情形，这两个神话一体化为一个神话体，它又采取消旋的形式，因而中和它们的对立，那么，这神话体本身应当反映另

一个甚至是虚的神话体，给出后者的对映（énantiomorphe）形象，就像对于两个采取相反视角观察的民族来说，同一个空间在同一个边界两侧所产生的两个形象。

为了便于限定我们论证的轮廓，我们已选取把克拉马特人—莫多克人版本作为一方，耶纳人版本为另一方，双方对立起来，它们渊源所自的部落显然位于“潜鸟女士”神话流播区域的北面和南面。这样一来，我们撇开了中间或边际的版本。但现在要紧的事却正是要考察这些版本。

与耶纳人一样操霍康语的阿佐格维人和阿乔马维人生活在耶纳人和莫多克人之间的皮特河流域，皮特河意为“坑河”，所以这样命名，是因为在土地中掘了许多陷阱用于捕获鹿，也可能是为了阻断引向村子的路径（Miller，第 373 页；Garth：2，第 132 页）。在西面，阿乔马维人领土与也操霍康语的沙什塔人领土接壤，与他们结成模棱两可的关系（Miller，第 33 页；Kniffen，第 301 页）。阿佐格维人在南面占据皮特河许多支流的流域；他们以耶纳人和山地梅杜人为南邻，后者属于佩努蒂安语系（图 7，图 9）。我们要研讨其神话的五个群体就是这样。我们从阿佐格维人的一个版本开始。我们所以用它作为参照，一方面是因为它很丰富，另一方面是由于阿佐格维人的地理位置处于我们现在考察的这个中间区域的中央。

M_{550}　阿佐格维人：“潜鸟女士”

从前，男人没有可用来磨箭头的石头；他们就用树皮来磨，但这样做没有什么效果。“土松鼠”（*Eutamias townsendi*?）去到石头主人那里，谎称肚子饿，人们给他吃捣碎的石头。他吃了许多，假装得病，伪称肚子流血绞痛。主人以为他快死了，放松了警惕，“土松鼠”拿了一大包石头，在地下掘了一条路，逃掉了。

回到村里，他把宝物隐匿起来，只留下一把石刀。这刀可用来割肉，

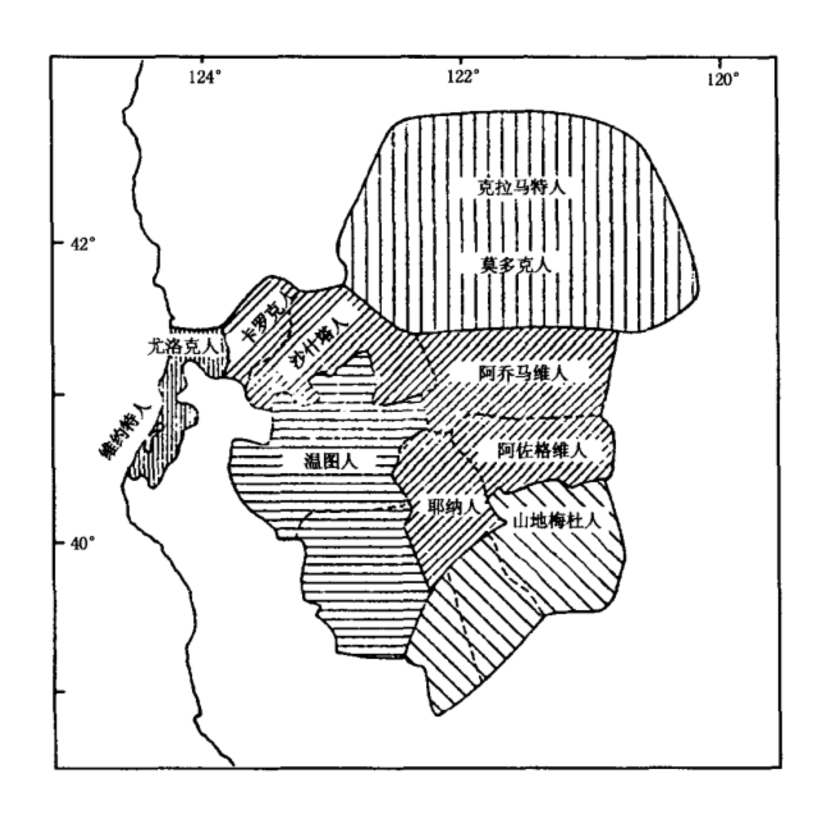


图 9　从山地梅杜人到克拉马特人

人人都大吃一惊。他把石头分给同伴们，解释说："这样，你们猎鹿就方便多了，切割肉也快捷了。"全村人都用石头磨箭头；翌日，人们捕杀了大量猎物。

后来有一天，"狗"到四周很远的地方去，到一个女人那里盗火，她是火的唯一所有人，"狗"在房舍烟洞上面俯身用耳角收集火星，并略加扇动，然后逃离。应火的女主人要求，骗子"蓝橿鸟"降下雨来，但"狗"跑得快，在天黑之前就赶回村里。第二天，他把火分配给村民们。从此之后，村民们除了打猎之外还能烤猎物。

这一夜，一个名叫"山猫"的印第安人为一个噩梦所困扰，离开公共房舍，到住着"鹰"和"潜鸟"两姊妹的小茅舍里去睡觉。"潜鸟"预见

到有访客来，在身体上涂上树脂。翌夜，第一次尝试后胆子更壮的“山猫”与她做爱，衣服上的毛粘留在“潜鸟”的身体上。“潜鸟”弄明白这访客的身份后，盛怒之下放火烧了那公共房舍。居民惊慌了，纷纷指责“山猫”，答应把他交给这个恐吓者，但“蝴蝶”把他的阴茎换成一个可笑的东西。“潜鸟”带着情夫走了，路上她欲心如火，催促夜幕快快降落。可是，尽管这情夫千方百计费尽力气，却还是无法满足她的性欲。天快亮时，他利用她熟睡之机，放上一根圆木代替自己，逃走了。

在这期间，“蜘蛛”编织了一张网，“山猫”一到，所有人全都上了这网。两姊妹的父亲“山狗”第一个登上网。“鹰”自己飞翔。当暴怒的“潜鸟”到达村子，放火烧房时，网已升到高空。她徒劳地央求兄弟们等她。“山狗”想看女儿最后一眼，遂在网上钻了一个洞。这网立即破裂，上面的人便跌入火焰之中。“潜鸟”赶紧做了一根打谷杵——一种编制的拍子，女人们用它打农作物，使谷粒落入篮子里（参见 Kroeber：1，图版 29 和第 814 页；Garth：2，第 139，151 页）——当受害者身体爆裂，心从火中跳出来时，她就用这杵捕捉飞行中的心，除了她父亲的心被她放掉，以及另外三颗心逃掉之外。“钻木虫”的心跌落在沙什塔山的一侧，“蝴蝶”的心落在东面某个地方，“蓝石头”[10] 的心不知所终。至于另一个姊妹“鹰”，她哭泣着，观察着地形盘旋。因为从这个时代起，再也没有山岳，大地已是一马平川。

“潜鸟”用心做了一个项圈，从一个湖去到另一个湖，一直到达比尤特溪源头那个湖；她在那里定居下来。“鹰”探寻着心，塑造着山岳。最后，她在北欧人领土发现了“钻木虫”，两个名叫“珍珠”的姊妹在那里把他的被幼虫埋在地里的心掘了出来，鹿来舔它。当“鹰”使兄弟复活，并

[10] 源自人们到阿乔马维人领土采集的一种岩石的蓝颜料（Garth：2，第 147 页）；奇卢拉人（Chilula）那里把人们为了使水沸腾而对之加热的石头叫做“蓝石头”。

让他与救助者们缔结良缘之后，她又回到比尤特溪的湖。那里住着两兄弟，按棕色水鸟取名。他们向她揭露“潜鸟”的存在，“她颈上戴着一个项圈，在水中冥思苦想度日”。他们答应去杀这个罪恶女人，条件是“鹰”应向他们提供鹿骨做的箭头，而这些鹿必须是在这些动物为了一个兄弟而毛色变红的时候以及在它们为了另一个兄弟而丧失鹿角的时候杀的。

这两个男孩为了谁第一个射箭而吵闹，最后双方同意一起行动。他们把“潜鸟”的尸体带回“鹰”姊妹那里，她剥去尸体的皮，充入填料，并宣称，从今以后，人们将听到潜鸟“在春天鸣叫欢笑”。然后她又找回了两颗缺失的心，把它们加入到项圈上的心之中。

“鹰”回到了在皮特维尔边上的故乡老村，重建公共房舍。她把心浸入附近流动的河中，然后进屋里睡觉。拂晓，这些心都复活，她又见到了全部亲人。生活又回到从前。(Dixon：4，第 174～177 页)

我们知道许多阿乔马维人版本，它们相互形成对比，又同阿佐格维人版本形成反差。按照一个版本（M_{551}，Dixon：4，第 165～167 页）讲，“潜鸟女士”被交给“山猫”，“没有人看到过她或者触摸过她，因为她被当作一件宝物关在一个袋里，袋悬吊在房舍里面”。他们两人都向西进发，一起扎营过夜，但这少年拂晓时逃掉了，以便重新潜伏。

“潜鸟女士”这里通过叫喊和在地上打滚而引起大火；大地在烈焰之下开裂了，峡谷出现了。在村里，村民们惶恐不安；一个名叫“茧”的村民鼓励大家，“鼠”兄弟用植物纤维编织了一根缆绳，再借助一支听使唤的箭把这绳固定在天穹上。全村人都爬了上去，但“潜鸟”的父亲“山狗”又回来看女儿最后一眼。这绳索断了，上面的人全跌进烈焰之中。“潜鸟”于是用一张网捕俘他们的心；她留下大部分，制作了一个项圈；余下的给了“灰狐”（阿乔马维人的造物主；参见 Kroeber：1，第 315 页；Garth：2，第 195 页）。

于是，“潜鸟”去周游，而她的姊妹“鹰”为了向她索回那些心而寻找她。“鹰”耕种大地，改造山岭。最后，她成功地找到了，然后重建公共房舍，把心浸入邻近河中。“潜鸟”的受害者在拂晓时都复活。于是，“灰狐”给他们取名字，命令他们分散到世界各地；他给每个村民分派叫声和颜色。他们就朝四面八方远走他乡了。

柯蒂斯收集到的一个版本（第 13 卷，第 209～210 页；M_{552}）表现为创世神话的终末插段。在两个造物主卡恩（Qan，“狐”）和吉穆尔（Jemul，“山狗”）创造了大地和人类之后，他们又创制了战争来限制人口增长，还创制了自然死亡，以便使这种控制更为有效。这样一来，结果他们的两个儿子不能复生。卡恩对这个结果十分恼怒，把责任推给吉穆尔，还试图杀他，但未果。两个造物主后来又重修旧好，并且一个创造了水网，另一个创造了所有的鱼。

正是在这个时代，吉穆尔的女儿爱上了名叫“战士”的堂兄弟，他是老头领阿波纳（Apóna）（参见 Angulo：2，第 125 页，/a-pónáhá/，即“茧”）的儿子。她把他引着朝西面走，但天黑了，他躲进了暖房。这少女回到了村里，她要求人们交出这男孩，但徒劳无功，遂投火攻击房舍。卡恩说：“好吧，把一切都烧光，我们上天去。”按他的命令，尤尼努（Yuninu，“鼠”）从天穹引一根固定在那里的稻草，把它拉长，使它变成一个梯子。卡恩和吉穆尔爬了上去，永远消失了。

另一个版本（M_{553}，Angulo-Freeland：2，第 126～132 页）一开始把“山狗”的两个名叫“鹰”和“潜鸟”的女儿对立起来。第一个聪明而又勤恳；第二个不检点，甚至在来月经时也不知遵从习惯的注意事项，因而给猎人带来不幸。这村子的另一个头领回顾说：“她的母亲早就这样做了。”这头领名叫“茧”，是一个隐匿男孩的父亲，这男孩蜷缩在公共房舍边上的遮掩物下。那里还住着他的其他几个儿子“狼”、“鼬鼠”、“貂”和“山猫”。“山狗”的两个女儿睡在一个孤立的茅舍里；她们早晨来为猎人烹饪。

就像在 M_{550} 中那样，这故事接着讲述“山猫”乱伦的事。尽管“山猫”是堂兄弟而不是兄弟，但“潜鸟”仍表现出恼怒，她通过从烟孔投入火焰来攻击公共房舍；换句话说，与 M_{550} 不同，她产生了源自天上的火。当人们向她提供“山猫”做她的丈夫时，她拒绝了。因为，她已遭受过的强奸给她造成心理上的创伤，使她意识到自己对“钻木虫”怀有很深的感情，后者是老头领“虻”的隐匿儿子。现在她正是要求“钻木虫”做丈夫，但人们不同意把他交给她，怕他那么小的阴茎满足不了她，担心她因为他无能而又来攻击。人们还一开始先给予“钻木虫”一个巨大阴茎，但他深以为苦。“山狗”方面则顾虑这大家伙可能会刺破女儿的肚子；他偷偷地扯掉它，投入火中。“潜鸟”远走了，亲密的情夫“钻木虫”跟随着她；她借口暴风雨即将来临，便扎下营来，准备舒服地睡上一觉。“钻木虫”仰卧着，消极抵抗这女人干的事，她想让他翻过身来，但未成功。当这女人困倦之下睡着后，“钻木虫”便起身，找了根砍下的有一根突出枝条的树干，他用它让伙伴产生幻觉，以为他已压在她身上。然后，他逃离了，到达村子时已喘不过气来，无法进行解脱。

村民们预感大火将临，因为“潜鸟女士”得不到满足，大怒之下会放火。“蜘蛛”兄弟合作编制了一根长绳子。“大蜥蜴”，也叫“失去孩子者”，用一支箭固定这绳子，成功地把它固植在天穹上。“鹰”第一个爬上去，老头领“虻”紧接着上去，然后是“钻木虫”和“蜥蜴”的其他几个兄弟，最后是“山狗”。他的女儿“潜鸟”看到了他，叫他；他转过身来，绳子断裂，所有的人都跌进包围村子的大火里，只有“鹰”、“虻”、“钻木虫”和另一个兄弟幸免，他们都成功地到达天上。

“潜鸟”把心收集在一个筛谷的篮子里。她保留了父亲的心，发现缺少四颗心，最后落下来的“蜥蜴”的心已从篮子里漏掉，落到沙什塔山顶。她断定，无疑是“蜥蜴”引起另外四颗心的失落。于是，她向父亲宣称，两人从今以后都以他们名字标示的动物的形相活着。她定居在图利、霍

尼、古斯、苏必利尔（原图缺。——译注）四个湖里（参见图7的地图）。她按叫声辨认父亲，也用叫声答应他。

不远处生活着“蓝橿鸟”及其妻子扎努纳瓦，这名字标示喧嚷鸻或另一种沼泽地鸟（Angulo-Freeland：2，第126页；上引书第43，91页）。“蓝橿鸟”对打猎的失败感到烦恼，他怀疑是“潜鸟”在场的缘故，因为她的母亲已经引起过类似的麻烦。他听到一个似乎来自沙什塔山的绝色佳人的歌声，循着歌声而去，发现了半埋入土中的“蜥蜴”的心，便把它挖出来，带给妻子。妻子把它放进一个盛满温水的不漏水的篮子里，心在其中复活成一个婴儿。这孩子长得很快，变成前额突出的小孩。养母鼓励他垂直向上射箭。一天，一支箭回落到他身上，使前额的隆凸脱落，变成另一个小孩。

住在湖畔的“鸻女士”的父母告诉这年轻的英雄有“潜鸟”在场。但是，神话的这个版本提到有两个女人取这名字：一个生活在水中，佩戴一个心项圈，她的老母亲在芦苇丛里有房舍。按“蓝橿鸟”的命令，这两个小孩造访这老妪，把独木舟借给她，换取与她共享捕鱼收获的承诺。他们看到年轻的“潜鸟女士”到母亲房舍里，梳理她的长发。他们赞美她的美貌。翌日，弟弟用箭射杀了她，把尸体肢解后放进独木舟里也被他杀死的鸭的尸块之下。当老妪发现女儿尸体时，她投射火星，焚烧灌木丛，追逐凶手。但是，“蓝橿鸟”用大风灭了火，哥哥“失去孩子的蜥蜴”处决了这女巫。因此，两个“潜鸟女士”都死了。

关于这些通过逐次描绘介绍的神话，我们有许多话要说。首先，我们要对人物说几点意见。“鹰”和她的姊妹“潜鸟”、她们的兄弟或堂兄弟“山猫”等，我们已经了解。还有“山狗”，我们也知道。他保留了骗子的角色，但从耶纳人版本中的单纯共餐者变成两个女英雄的父亲，如同公共房舍主人的亲属和同事老头领“茧”。

这个名字标示一种翼色鲜艳的大蝴蝶的幼虫［大柏天蚕属（*Attacus*?），

参见第 129 页]，它在灌木丛中编织茧。加利福尼亚印第安人收集这些茧，用来制作礼仪用品，或许耶纳人（Sapir-Spier：1，第 259 页）也利用幼虫的茧，他们的神话中英雄的父亲就取了幼虫的名字。我们还记得，这幼虫以毒栎（*Rhus diversiloba*）的有毒叶子为食。然而，至少在有些群体中，这种植物的壳能取代茧（Goldschmidt，第 426 页）。

这神话中的名叫“茧”的人物是个聪明而又和蔼的老翁。他的儿子是“钻木虫”，这种大的幼虫生活在针叶树尤其蓝伯氏松（*Pinus lambertiana*）的树皮下面，食用树脂。也许应当把它的俗名/āmòq/（Angulo-Freeland：2，第 125 页）与耶纳人版本中另一个幼虫人物的名字耶穆卡（Jamuka）加以对比。

关于“蜥蜴巨人”，我们不甚了了，只知道他常常作为凶暴而又好争吵的人物出现，而人们假想这可能是因为他为孩子服丧的缘故。[11] 喧嚷鸻/tsanunewa/从在这个耶纳人版本中以它所命名的两兄弟的角色转变成一个小孩的养母的角色。这小孩像各个克拉马特人—莫多克人版本的小孩一样也一分为二，但他所以与 M_{546}的扎努纳瓦兄弟发生联系，是因为像他们一样，这两个孪生兄弟也要求鹿骨箭头，在这里鹿骨在一种情形里是颜色不同，在另一种情形里是采集的年代不同。

M_{550}中“蝴蝶”变成男性，并且跻身于“潜鸟女士”的受害者之列。与此同时，它把“蝴蝶”作为提供救助的动物的角色（参见 M_{530}，M_{531}，M_{538}，M_{560}）让与“珍珠”两姊妹。无疑，应当这样来理解用作装饰物和钱币的海贝珍珠：皮特河各部落通过以毛皮作交换从海岸的种族群体获得它们。因此，这种交易是在一根东—西轴上进行的；毛皮顺流而下，而珍珠溯流而上。（Kroeber：1，第 309～311 页；Garth：2，第 147 页）指出这一点很重要，因为M_{550}让“珍珠”姊妹定居在沙什塔山附近，也即阿佐格维人领土的西北

[11] 关于服丧的种种名称，参见 Garth：2。

面；同时，一个阿乔马维人版本（M_{551}）反转了乱伦旅行相对于克拉马特人—莫多克人和耶纳人版本的方向：实际上这版本详确说明，“潜鸟女士”和“山猫”朝日落方向运行（上引书第119页）。因此，携带毛皮的英雄从东方出发，“珍珠”姊妹从西面来，符合经济交换的方向，而创建心项圈形式反装饰物的“潜鸟女士”沿着与真正装饰物相反的方向旅行。

这些说明吸引人去考察神话的地理方面。M_{550}的情节位于在南面的皮特维尔（皮特河上游）、西面的沙什塔山、东面很远处的一个不确定的地方（“蝴蝶”的心在那里落下），最后比尤特溪及其湖（这湖还不能肯定其身份，因为有许多水域都叫这个名字）之间；不过，问题还在于北面的界限，它可能对应于一个湖和一条河即处于莫多克人领土边界的比尤特湖和比尤特溪（参见Kroeber：1，第318页；Ray：3，第208页；图7的地图）。

如果事情的确如此，那么必须承认，如我们已就大部分版本所指出的那样，阿佐格维人版本几乎完全在部落领土以外的地方展开。由此可以看出这样的佯谬：各个耶纳人版本使“潜鸟女士”来自阿佐格维人境内的哈特溪（或者把她引导到那里），而阿佐格维人自己把情节的场景搬到更北面，仿佛要把这场景保持在异族境内。不过，M_{553}覆盖一片更为广大的领地，因为它从西北面的沙什塔山一直到霍尼湖，后者在东南面标定了阿乔马维人为一方，梅杜人、派尤特人和瓦肖人（Washo）为另一方的两方的分界线（Kroeber：1，第391页；Heizer：2，地图）；这片领地还包括莫多克人境内的图利湖、其东部边界上的古斯湖和更东面的苏必利尔湖（本书第120～121页）。

如我们已就耶纳人版本（M_{546}）所指出的，这种地理上的混合表达为作用于神话内容的一分为二现象。与克拉马特人和莫多克人版本相比，阿乔马维人和阿佐格维人神话表现为倍增全部功能的二倍体形式。[12] 四个版

---

⑫　研究这种做法是很有意思的，尤其因为加利福尼亚还提供了它的其他一些例子（参见Angulo-Freeland：3，第252页）。

本以不同程度表现出这一点。不过，无疑 M_{553} 最为系统地应用了这种做法。它让两个性格相反的父亲"虽"和"山狗"介入；两个乱伦兄弟"山猫"和"钻木虫"，一个主动，一个被动；一个在比喻意义上"吃"树脂，因为他的毛皮外衣上的毛与树脂粘在一起，另一个在本来意义上食用它；两种防止乱伦的方式，一种在于阴茎太大，另一种在于阴茎小得可笑；以及两种逃避乱伦的方式：伙伴无能，或者用能较好地履行其功能的树木取代自己（这与其他版本谈到的惰性的木柴相反）。为了试图逃避放火者，必须有两个行动者合作："蜥蜴"射箭，还有"蜘蛛"，后者本身又分为另外两个，即小蜘蛛和大蜘蛛，他们必须同心协力编织一根相当长的绳子。如果考虑到，"潜鸟"放过父亲的心，同时先后有四颗心和第五颗心逃过她，那么，她的项圈就总共缺六颗心（也即三倍于耶纳人版本，而后者已两倍于其他版本）。与这种不完全的反装饰物相对立的，是作为真正装饰物之化身的"珍珠"两姊妹，她们履行相反的功能。"潜鸟"定居在四个不同的湖里。为了履行裁判的职责，"蜥蜴"必须首先变成一对狄奥斯库里孪生兄弟，其受害者也一分为二，因为 M_{553} 让一个老妪和一个年轻的"潜鸟女士"出场。另一个阿乔马维人版本（M_{551}）尽管是缩略性的，却至少包含两个同一方向上的征象。它强调两姊妹间的反差；它把地势分析为负的和正的两种形象，一方面把这归因于峡谷的形成，另一方面归因于山岳的形成。M_{552} 则从自己方面强调造物主的二元性。

可以指出，把情节的舞台一直扩充到克拉马特人境域边界的 M_{553} 也就是保留 M_{538} 即这个区域的独创神话的最多方面的神话。我们已从克拉马特人版本出发推知，而这个阿乔马维人神话以远为直接的方式说明，对于一分为二的小孩（不过是脸面上有突出物而不是有两个头），以及等于"潜鸟女士"之二分为母亲和女儿来说，都是如此。因此，从某种意义上说，这个克拉马特人神话包含着我们刚才描述的那许多一分为二做法的导火线，不过它对此提供了一种历时的解释：小孩所以一分为二，是因为他起

先由两个紧抱在一起的个体构成；母亲所以复制其女儿，是因为她逐渐意识到她在情感上依附于女儿。相反，这个阿乔马维人神话可以说把全部对偶皆置于当下。或者，如果它诉诸历史的辩护（当它用母亲的过去行为解释其女儿的现实行为时。上引书第119，121页），那么，它就反转克拉马特人神话相应步骤的方向：这里女儿的行为是其母亲行为的终极原因；那里母亲的行为是其女儿行为的动因。

耶纳人版本（M_{546}）和阿乔马维人版本（M_{553}）为造成不同形式对称性所采取的方式上的对立更令人瞩目。我们还记得，这个耶纳人版本成功地把两个故事一体化为一个故事，不过有双重条件：反转一个故事的内容，以及通过改变故事叙述的接续次序把它与另一个故事整合起来。因此，这个版本的内在对称性部分地属于历时的范畴；但是，如果以共时性对这对称性作变换，那么，应当设想它在一根垂直轴上展现：对称平面两边的两个镜像系列相互接续，重新构成了单一的神话，可同由一个有血有肉的身体和可容易地放置在他的斜上方的一面镜子反射出来的他的镜像所构成的总体相比拟。头与其映像相切，身体其他各部分依同样秩序从各处表现出来，双脚则处于两端。我们已表明（本书第113页），这种类型对称性也相应于从相反观点思考同一片景观所形成的两种形象进行头尾衔接的调整方式。实际上，克拉马特人和耶纳人的情形就是这样，他们处于一片领土的两端，而这些神话从他们的出身地来对这整个幅员提出要求。不过，这片领土的一部分似乎享有特优的地位。这个部分相应于克拉马特人的领地，其他部落都按自己当地的地形转换它的特征，而又不至于放弃参照原来的地形。耶纳人神话的对称性就反映了这种模棱两可的态度。我们只觉得，耶纳人似乎一直在故事的形式组织层面上透露：他们要求从两个同时的视角看克拉马特人领地。一个视角是实际的，取向为从南向北，另一个是虚幻的——因为这意味着，他们自己融合于克拉马特人——取向为从北向南。说到底，如果说耶纳人版本的内在对称性首先关涉逐次性的轴而

不是同时性的轴，那么，其理由为，他们居住在神话所选择的地域的边界上，甚或在域外，而为了把神话纳入他们传说中的传统领地之中，他们又应当做得好像他们居住在域内。

与这种偏心的位置相比较，阿佐格维人和阿乔马维人的位置相对居中。他们处于传播区域的中心，而不是周边。因此，他们不是先沿一个方向行过一个系列然后再沿另一个方向重新行过同一轨道——我们已经看到，这相应于耶纳人版本的特定构造——而是应当解决另一个问题：也是他们的一个神话既出现在北侧又出现在南侧所提出的问题。为了承担这种二元性，他们诉诸一种与耶纳人相反的做法。他们在故事的每个阶

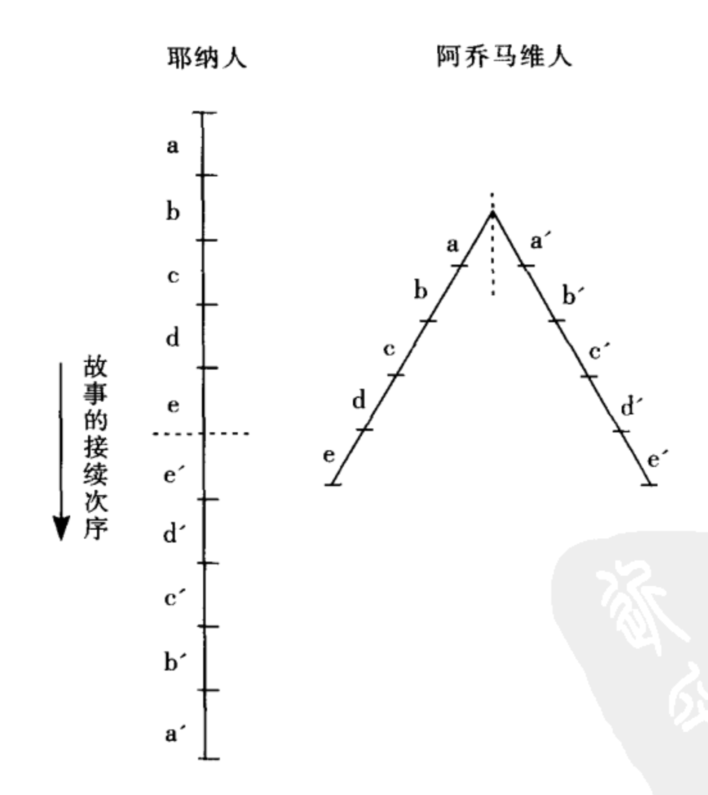


图 10 耶纳人和阿乔马维人神话的二倍体结构

段上都系统地把所有项皆一分为二。也就是说，他们采取每次都构成一个对偶的一系列运作，而不是采取两个由单一运作组成的相继系列。图 10 图示了这两种不同的构造。总之，它们表达了为两个部落的地理形势所证实的事实：一个部落处在外面，看里面；而另一个部落处在里面，看外面。

值得指出的是，这两种叙述构造密切对应于造型艺术中所谓“拆半表现”（dédoublement de la représentation）的著名构造（L. - S.：5，第 13 章）。然而，拆半有两种形式，一种相对于水平层面规定，另一种相对于垂直平面规定。新喀里多尼亚的艺术提供了第一种类型的古典范例。它用脊瓦箭代表从胸一直看到头的人身，后者沿从正面看不到的各个背脊部分伸展，这些部分依反顺序分布：因此在前额上面可以看到头朝前的两侧、然后帽子、然后头朝后的两侧、然后作为最后部分的是呈扁平圆盘状的颈背，它与象征结构物底部的胸部或腹部的圆盘相对应。（图 11；参见 Leenhardt，第 98～100页；Guiart，第 13～15 页）我们在这个垂直结构物中可以看到与耶纳人神话相同的构造。另一方面，我们在北美洲太平洋西北岸艺术中看到的拆半表现遵从一个垂直对称平面，身体的左右两侧半就像在阿乔马维人神话中那样横向地展示在这平面的两边，同时每个部分都遵从其对于中央平面的距离。我们甚至可以说，这两种类型造型表现法也相应于两种视角，它们分别从外部和内部的角度去感知同一个对象——这里是人或动物身体（图 12）。



图 11　新喀里多尼亚一种古典脊瓦的程式化示意图
［据吉亚尔（Guiart），第 15 页重绘］

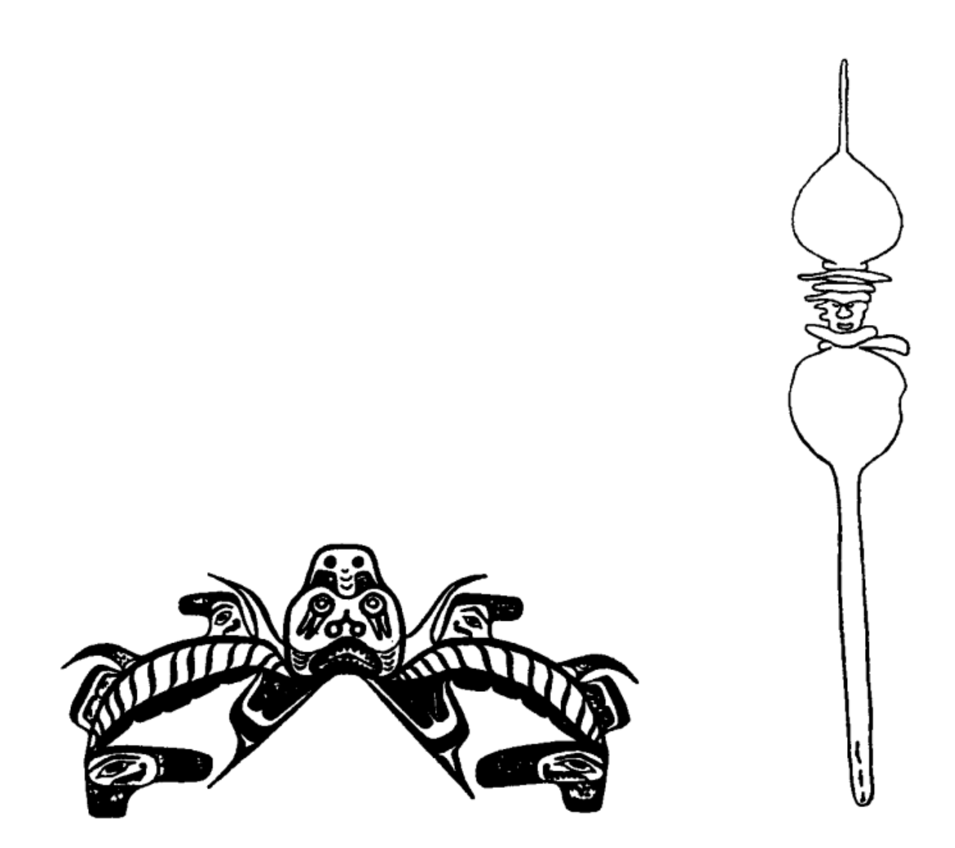


图 12 垂直拆半和水平拆半（据吉亚尔第 14 页和博厄斯 26 图 232 重绘）

实际上，新喀里多尼亚的视角类似于我们通过远望或俯视所得到的视角；西北岸的视角则意味着，假想裂开的原型打开成两半，而至少在接合而成的面具的情形里这两半向后翻折，因而从里面向旁观者显露。

在这些条件下，重要的是应当考察非“潜鸟女士”神话传播区域北面、南面或中央的横轴即从东到西的轴上发生的情形。

山地梅杜人在东南面与阿乔马维人和耶纳人相邻。然而，他们的神话把情节发生的地点放在“北方的远处”。因此，这些印第安人隐含地与其他部落指涉同一片占有特优地位的领土；从地理上来说，他们与温图人做一样的事。处于神话传播区域东南端的温图人给主人公保留沙什塔的名字，从

而承认与北方异族有亲缘关系（本书第57～58页）。

M_{554}　梅杜人："潜鸟女士"

"鹰"和"潜鸟"与她们的兄弟与堂表兄弟一起住在湖畔的一所公共房舍里，她俩是仅有的女人。其中有一个男人很少与他人出去洗澡。"潜鸟"在水中拾到一根特别长的头发，感到好奇，后来发现它属于她久已爱慕的那个兄弟。她在洗澡的人必经之地守望，但只有"山狗"察觉她。于是，他留在后面，强奸了她。无疑，这少女被这事件唤醒了意识，因为她此后立刻就向兄弟"钻木虫"倾诉衷肠；当村子的头领梅杜人索科蒂姆(Sokotim)（参见Shipley：1，/sokot/即"大柏天蚕茧"）向她建议另找其他丈夫，并从"山狗"开始时，她投掷火焰，并宣称，按她的命令，太阳马上就要拥抱这房舍。最后，人们把她的意中人还给她，但预先给他的阴茎套上橡子壳，以阻止性交。

当他们出发时，太阳已经很低；这女人让它转瞬间就消失在地平线的下面。她宣称，未来人类将像她一样自甘堕落。可是，这是徒劳的。她从情人那里一无所获。拂晓，情人在这女人怀里放上一根圆木取代自己，然后逃掉了。

全村人都登上"蜘蛛"编织的一张网，他把这网升向天空。"潜鸟"醒来后一直跑到村里，投掷火焰。在网底的"蜥蜴"想看一眼姊妹；他弄出了一个洞，网破裂了。一个个身体坠落火焰之中，纷纷炸裂，心都飞上了空中。"潜鸟"用一个以草编织成勺状的器具［scoop（勺）；参见Dixon：6，图47a-b，第188页］，或者以打谷杵捕捉它们，第一个捉住"蜥蜴"的心，"但她没有捉住那些较好的心"。她用捕获的那些心做了一个项圈，然后到东北面的一个湖里定居。在这期间，"鹰"在天空飞翔，希望到他们跌落的山地和河谷找到飞失的心。她一个又一个地找到了它们，但还缺两颗较好的心。最后，在北方的远处，她从河乌和他们的祖母处得

知，她的姊妹住在附近的一个湖中。她回到村里找来兄弟们的弓箭，把它们交给河鸟。它们趁这个女罪人看自己的水中倒影之机杀死了她。“鹰”说：“你从今以后再也不能作恶了，因为你已成了人们捕杀的鸟。”

“鹰”又回到了村里，把心浸入湖里。第二天，他们都复活了。然后她又向北进发，去寻找缺失的心。一个女人和她的两个女儿生活在那里。一天，她们为一阵来历不明的歌声所惊，发现一些心，它们被掩埋在被自己泪水弄咸的地里，群鹿跑来踩踏它们。她们把它们挖出来，悉心照料它们。它们的主人是“钻木虫”和“貂” ［或“食鱼貂”；英语为 fisher（*Mustela pennanti*），梅杜语为/inbukim/，参见 Shipley：1，第 201 页/? inbuk/即“fisher，animal（动物）”］，他们于是又恢复完整的形体，娶这两姊妹为妻。

“鹰”遇到了兄弟们。她宣称，除非她自己和亲人们在这为了长寿而进行的尝试中被踩踏，否则，人逃避不了死亡，也无法通过浸入水中复生。当她回到村里时，她又向父母重述：“如果我们被踩踏，那么，我们的房舍就变成山岳，我们也就星散。”人人都在等待着，想看看最后结果如何……（Dixon：2，第 71～76 页）

这个梅杜人版本从许多方面转换了阿乔马维人和阿佐格维人版本。女人们生活在公共房舍（文本中的“暖房”；本书第 107 页）里面而不是外面，亲属关系也因为一个家庭独占这房舍而变得密切了。由于这个缘故，有一个人物即“山猫”消失了，而他在沿南北轴长度分布的从莫多克人一直到耶纳人的各个版本中都占据首位。这造成了角色重新分配：如果说村子的一个头领“茧”保持不变，那么，另一个头领“山狗”便占据“山猫”空留下来作为乱伦兄弟的位置，并且，“蜥蜴”也就占据“山狗”的位置，而这就把他从在阿乔马维人版本中的裁判变换成骗子。因此，这两个变换等当于一个反转。同时，最后缺失的“蜥蜴”的心在这里变成第一个被捉

住的心。像阿佐格维人版本（M_{550}）一样，这个梅杜人版本也重新采用了鹿出没的咸地的题材，不过不怎么强调，而在别处这题材占据非常显著的地位。在阿乔马维人那里没有这个题材，无疑这可从他们的家乡罕见盐这一点得到解释；甚至可能盐的食用也受到严格控制（Kroeber：1，第 310 页；Garth：2，第 139 页）。还可注意到，杀人的箭取自死去兄弟的普通装备，而不是专门把箭头制造成特殊类型的。

不过，特别要指出，这个梅杜人版本通过诉诸概念上显然是历时性的周期性来取代 M_{553}所采取的共时性的一分为二。这种转换看来是意味深长的，尤其因为各个版本都还包含另一种形式的导火线。在 M_{553}中，罪恶的女英雄之转变成潜鸟，是周季周期性来临的信号：从此之后人们将在春天听到这种鸟鸣叫。M_{554}从自己的方面两次引用这个阿乔马维人版本所推崇的那种类型二元性，不过始终处于假设的模态：指出两种不同的可用于捕捉心的器具，但又未讲明女英雄实际应用哪一种；以及保留在 M_{551}中判然分明的两种地势区别，但又采取含糊方式提到失踪的心最终可能落在那里的山巅和谷底。

另一方面，M_{554}小心地把情节的许多基本方面置于持续时间之中，可以说梅杜人的英雄不是隐匿在空间中而是隐匿在时间之中：他不像兄弟们那样常常出现。如果说阿佐格维人版本（M_{550}）在下述意义上与阿乔马维人版本（M_{551}）相对立：一个版本最后说："生活又回到从前"，而另一个则说："幸存者转变成了不同种的动物，并散布各处"，那么，这两个版本又都与这个梅杜人版本相对立，后者把人的星散与短暂人生的出现连结起来。实际上，M_{551}达到了多样的动物种，这构成了季节变化的一种空间等当物（CC，第 396 页），而 M_{550}的结语即"生活又回到从前"则在这神话通过让潜鸟报告季节变迁而援用时间周期性概念之后马上又避免这概念。相反，M_{554}赋予时间性以重要地位，它是人寿命的量度。

然而，这一切神话的原因论方面是非常重要的，因此，我们要另外再

来研讨它（本书第 134～137 页）。所以，我们现在转到沙什塔人的版本。他们像阿乔马维人、阿佐格维人和耶纳人一样也操霍康语。他们在前面提到的几个种族的西边，占据着沙什塔山的另一侧，其位置大致对称于拉森峰东坡梅杜人的位置。他们的两个已有版本都相当短。我们把它们放在一起扼述，同时指出两者的差异。

$M_{555a,b}$ 沙什塔人："潜鸟女士"

一个女人与她的十个儿子和一个独生女儿住在一起（M_{555b}：共有十个孩子，最大的是个女儿）。这女儿爱上了弟弟，母亲把这弟弟隐匿了起来，或者他自己隐匿起来，而另一个兄弟犯了乱伦罪（M_{555a}）。不过，这女英雄也委身于她所爱的兄弟。按照 M_{555a}，这另一次乱伦似乎也是完成的，但在这两个版本中这男英雄都相当快地逃离，试图与亲人一起登天。逃亡者们忘了要得到"灰"的合作，于是"灰"就向这姊妹告发（M_{555b}）。或者，这姊妹本能地盯住她点燃的火上方升起的火星（M_{555a}）。于是，她发现了逃亡者。她叫他们；她的母亲（M_{555b}）或者一个兄弟（M_{555a}）错误地看她。结果，绳索断裂，人全跌入火中烧死。

她所钟爱的兄弟的心在爆裂时飞上天空，来到一条河流附近（M_{555a}）或一处海滨（M_{555b}）重又降落。只有 M_{555a} 补充说，女英雄收集起焚化的残骸，用来装饰自己的头发。两个鸭姊妹（M_{555a}）或者海鸥姊妹（M_{555b}）发现了这心，恢复其所有者的完整形体，再嫁给他。两个妻子给他生了几个男孩（M_{555a}）或一个男孩和一个女儿（M_{555b}）。孩子们仅仅出于好事或者按照父亲的建议而发现了杀人姑妈的房舍。他们向父亲借了箭，给箭装上石头箭头，但她机敏地对付他们的攻击（M_{555a}）。或者，父亲自己进行这场斗争，但未获成功（M_{555b}）。最后，草地鹨透露，这食人女魔的心"又亮又光彩夺目"（M_{555b}），"类似于火"（M_{555a}），掩藏在她的脚后跟里。当一支箭射中这薄弱之处时，她轰然倒下，全世界都能听见。人们烧了她的房

舍，然后把她埋入土中（M_{555a}）。（Dixon：1，第14～15页；Frachtenberg：2，第212～214页）

有一个未发表的卡罗克人版本，我们还未能得到关于这个版本的信息。Th. 克罗伯为了编造一个综合诸本的故事而使用过这个版本，也作过评述（第41～65，171页）。据此看来，它似乎与这个沙什塔人版本相近，迪米特拉科波卢（上引书）也知道这个版本，但他未就此作过什么具体的说明。卡罗克人与沙什塔人属于同一语系，也是他们的西面近邻。我们到后面（第137页及以后各页）还会回过来考察各个温图人版本。

上述各个西部版本没有一个包含各个心复活的插段，除了英雄之外。如M_{555a}所特别强调指出的那样，这个家庭的其他成员都死去，且无生还的希望，因为这个异本并不满足于略去这个插段，它还反转了这插段，即用焚化的残骸取代烧不了的心，而她用这残骸制作头饰而不是项圈。不过，这两个沙什塔人版本作了更为彻底的反转，即把心本身从在别处作为复活的手段转换为作为灭绝的手段：女英雄拥有刀枪不入的身体，但心恰恰例外，位于脚后跟内。因此，现在不是被她弄成外在的心成为被她杀害的亲属复活的雏形，而是她自己从心上被杀，这心在来源上是外在的，同时又成为被凶杀的亲人射杀的目标。

我们可以看出，在西边，这两个沙什塔人版本在与位于对立两侧的版本不同的轴上反转各个中央神话。它们是与阿乔马维人和阿佐格维人版本一样的二倍体；不过，这两个版本把孩子的数目增加到十（而不是M_{553}所枚举的五个："狼"、"鼬鼠"、"貂"、"山猫"和"钻木虫"），从而为了产生互补关系而机械地增加各个中央神话按有机方式予以一分为二的各个功能。这些小孩生活在一个母亲而不是一个或两个父亲身边。其他版本把提供帮助的传讯者角色赋予与水有关的动物：喧嚷鸻或河乌，而在这两个沙什塔人版本中，这个角色变成不良传讯者，被赋予与火有关的东西：

以主动或被动方式向女杀人者告发的灰或火星。同时，在阿佐格维人神话中非常明显的两种类型火即建设性火和破坏性火之间的对立现在让位于两种破坏性火的对立：女杀人者点燃的、亲人死于其中的火以及在她的脚后跟里燃烧的、她自己被它杀死的火。这张转换表还可以进一步延长。不过，为了说明两个沙什塔人版本的组织，我们已枚举的这些转换已经足够了。

这一组神话中有两个神话呈现特别鲜明的原因论特征。实际上，阿佐格维人版本（M_{550}）一开始就说明了三种东西的起源：使狩猎成为可能的、顶部用石头做的箭，用于切割肉的烹饪用刀，能够对肉进行烹饪的火。因此，就本《神话学》开头以来我们便一直熟悉的一个烹饪方面而言，这里也恰恰关涉火所相关的文化的起源。这些事件直接发生在第一次乱伦和这淫荡姊妹点火烧村子的前面。这一点本来会无法理解，并会导致我们对这神话做武断的评价，如果我们未在《生食和熟食》中建立起性交和发生危险的太阳与人类的交合之间的同系关系的话。我们写道，一个男人和一个女人的结合缩微地并在另一个层面上代表一个事件，可以象征性地说它使人想起天和地的可怕交合（CC，第 426 页）。为了获得烹饪用火，人必须决心接近在其他情况下有破坏性的一种元素，因而去面对大火的危险。在这个阿佐格维人神话中，他们首先随着乱伦的出现而有此经历，然后随着破坏性火的出现而有此经历。乱伦是宇宙结合的社会象征，破坏性火则是这种结合的实际后果。按照这些版本，女英雄出于迫切想与已变得同她保持最远距离的兄弟进行交媾的炽烈欲望而投掷火（M_{550}）、闪电（M_{553}）或者危险地使太阳向地面趋近（M_{554}）。

为了使死者复生，也为了结束混乱，神话的主人公们不得不三次屈从于宇宙周期性的要求：首先是创造地势，也即调变空间；其次是给惩罚用的箭装备上符合历法规定的箭头，因为它们必须用骨头（≠石头）制，而

骨头又应当来源于在一年的不同时期杀的动物；最后，把报告季节变迁这个正面功能赋予潜鸟。只有到了这个时候，生活才可能恢复到“像从前那样”。

阿乔马维人版本之一（M_{551}）履行原因论的功能，但它给予这功能以反转的表现形式。首先，从形式的观点来看，这是因为那个意味深长的插段位于结尾而不是开头。这时，它探讨物种、它们的多样性和散布的起源。因此，一个神话从讲述文化的起源开始，而另一个神话在结束时讲述自然秩序从原始无差别境界中产生出来的起源。这种差异影响到内容，并且显得更突出，因为 M_{551} 比 M_{550} 更强调地势形式的特异性，它还区分了充实的地势和中空的地势。不过，由于事实上神话中起源上构成一个住在同一屋顶下的家庭的人物最后变成不同种的、分散生活的动物，所以，无疑从此之后他们就能避免乱伦的交媾，避免因滥用接近而发生的危险；然而，这导致与 M_{550} 结束时所宣告的相反，对于他们来说，生活再也不会恢复到和从前一样了。

因此，我们占有的这两个原因论版本是相对称的，尽管可以说一个用文化的语言写，另一个用自然的语言写，同时，周期性所能采取的空间和时间两种形相也以不同方式给出。就此而言，M_{551} 表现为完全空间的（区分为山岳和谷地的地势多样性，以及与物种散布相联系的物种多样性），而 M_{550} 达成空间域和时间域之间的均衡（地理上的地势和周季周期性）。M_{553} 忠实于它的系统地一分为二的方法（本书第 123 页），把自然方面和文化方面相并立，同时刻意使它们化身为不同的人物。一个勤勉的姊妹成为文化的人格化；我们可以以此来衡量，一个优秀调查者（Garth：4）在多大程度上有充分理由从勤勉精神中看到皮特河各部落的共同文化准则。至于另一个姊妹，这神话指责她用不适时的疏忽玷污猎人；因此，它完全用一种自然功能（她拒绝使这功能服从文化禁令）来表征她。至于周期性的空间和时间方面，它们同等地呈现，但采取衰减的形式，并且就空间而言，它以特

有的方式缩减为两个动物种即山狗和潜鸟的二元性，它们单独和一起承担其动物本性。另一方面，M_{553}抛弃了故事结束处的死者复活题材，代之以在中间的死者重新诞生的题材，这种重新诞生也就是可以说被周期性调制过的复活（因为重新成为婴儿的死者在恢复其最初的体貌之前必须先经过发育和成长）；这种重新诞生引起一种一分为二，而后者可能让人觉得是任意的，如果不明白下述这一点的话：这个神话在一个转换组中间所处的特定地位强加给它一些逻辑方面的限制，而这些限制会在故事内容方面有所反映。

我们对两个阿乔马维人版本M_{550}和M_{551}之间体现出来的反转关系也可以作这样的说明。M_{550}和M_{551}两者一起在下述意义上与M_{552}相对立。这后一神话系统地用反面的程式表达从神话时代向历史时代的过渡：死者的复活变得不可能；造物主最后出走；老头领“茧”（在别处被描绘成一个安详而又聪明的老翁）在此被赋予一个儿子，其名字意味“战士”（Fighting Man）；有一个故事里情形就是这样，它对战争作为人口问题的一种解决提出疑问：只有一个物种灭绝，而不是动物界先分化成各不相同的物种，然后它们再散布。

我们已指出过（本书第131页），梅杜人版本（M_{554}）按照思辨的模式作为结论提出：在将来，人类不可能再使死者复活，人的存在期由于这个事实而将是适度的。从这个意义上说，M_{554}作成了对其他版本的综合：像M_{551}那样把周期性与散布相连结，但其方式则是像M_{550}和M_{552}那样牺牲空间方面而来加强时间方面。对于周期性的这个时间方面，M_{554}甚至赋予其在人类看来它所能采取的最富活力的表现；因为，这里事关人类存在期，而不是季节的持续期。然而，如果说季节和世代都是前后接续的，那么，季节会返回，而世代则不这样。

因此，梅杜人神话的结论把阿乔马维人神话和阿佐格维人神话的结论汇集起来，同时又与它们每一者相对立：生活重又像从前一样，因为复

活的一家重新结合起来，又没有变成动物。然而，这种生活又非恢复原样，因为复活的机会正在消失（而在 M_{552} 中，它们已经消失），所以，生者也至少转变成死者，如果不是转变成动物的话。同时，按 M_{551} 为动物学多样性的前提的、按 M_{550} 为周季周期性的前提的地理学地势在 M_{554} 中成为人生周期性的后果。如果说 M_{550} 是从文化到自然，那么，M_{554} 则按反方向运动。由于死亡出现这个事实，用土覆盖的村居房舍变空了；因此，这房舍又回到了自然状态，使得可能出现山岳形式的地势：从前的居所即今天的被居住者抛弃的文化作品。

这个梅杜人版本还以另一种方式显露其综合性。可以说它从自己所讲述的事件中引出哲学，把解说从自然方面移到道德方面。它不是考虑动物学的或地球的多样性，而是要解说伤风败俗的起源："因为我已这样做了，作为主导主题反复讲述乱伦的和杀人的女人，所以，将来人会干蠢事。"

因此，不是像在 M_{553} 中那样仿效一个祖先的坏榜样，而是倡导一种行为。也是在这个版本中，人散布开来而又未至于转变成不同种的动物；由此可见，在它看来，人类内部道德行为的多样性在规范层面上构成事实层面上的事物多样性的等当物。

不过，如果说这个梅杜人版本作为一切版本中最富哲理的版本而出现在传播区域的东南端，那么，位于另一边的各个沙什塔人版本则呈现相对立的特征。这里，原因论的功能更形显著，因为作为论据的心复活的插段消失了。事实上，这些沙什塔人版本使这故事变得贫乏、图式化，而它们自己的独创性仅仅在于作了与它们所取消的消息无关的一些反转，以及在词汇的水平上把这些反转分隔开来（本书第 133 页）。

在这些条件下，再来考察一下我们还只是简短援引过的各个温图人版本（本书第 57，86 页），是很有意义的，因为，这些也属于佩努蒂安语系的印第安人在这神话分布区域西缘占据着一个可同各霍康语部落所形成的总体的另一边的梅杜人相比拟的地位。然而，相对于源自中央区域的各个版

本，这些温图人版本所起作用恰恰与梅杜人版本所例示的作用相反：它们放弃对这些版本作综合，局限于加以并列。我们有“潜鸟女士”神话的两个温图人版本。无疑，并非偶然的是，这两个相互矛盾的版本各自表现出或者与沙什塔人版本，或者与阿乔马维人—阿佐格维人版本具有相关而又对立的关系。现在我们来更仔细地考察这一点。

已部分地扼述过的第一个版本（M_{545a}；本书第57，86页）无疑处于各沙什塔人版本的视界之中，何况如我们已指出的那样（第57，128页），它假借了它们的主人公的名字。此外，完全可以根据词汇转换来肯定它的独创性。它提到的不是**仅仅一个母亲**（这是对仅仅**父亲**或者更往东的版本的**两个**父亲的反转），而是两个尊亲，如沙什塔人版本中的十个孩子的**父亲**和**母亲**。不过，这里充当被隐匿的小孩的、姊妹把他引向西边去的，是这十个孩子中的长者而不是幼者（然而在沙什塔人版本 M_{555b} 中，这幼弟的心沿同样方向逃过了杀人的姊妹）。这个温图人版本的一家不是沿一根绳索爬上天空以便逃过女英雄点燃的火，而是自己点火，试图借助烟的升腾能力迁移到天上。这一家因“山狗”不谨慎而失败，跌落在火焰中，女英雄从中收集心，只有跌落在远处的、她所爱的兄弟的心没有收集到。因此，这个温图人版本又回到心项圈的题材。一个沙什塔人版本（M_{555b}）略去了这个题材，另一个则把它转换成用残骸做的头饰（M_{555a}），这残骸与温图人版本中的心一样但与所有其他版本不同，是在冷却的灰中拣拾的，而不是在焚化结束前于飞行中捕捉住的。

由沙什塔人版本的海鸥或鸭姊妹转换而成的两个女人在鹿出没的咸地找到了这颗心——这题材是沙什塔人和阿乔马维人版本所没有的，在这里重又出现——使其所有者复活，嫁给他，给他生了两个男孩，一只受伤的鸟告诉他们姑妈的所在（试比较沙什塔人版本中的传讯的草地鹨）。他们根据这鸟的劝告，用无头的箭杀死了她。他们的父亲拿回心项圈，把它浸入水中。第二天，全家人都复活了。

因此，经过一定数目反转，我们在这里又回到了可以称之为定本的版本，而各个沙什塔人异本都那么坚定地远离它。并且，因为这些异本为了获得这种结果而必须转换中央版本，所以，无怪乎这个温图人故事所给予的附加扭曲一连多次回到这里："山狗"的角色、心项圈题材和复活题材等都是如此。不过，在有些情况下，尚未被神话耗尽的组合手段也会产生新的模型。例如，**在**烟的**上面**上升，而不是**沿着**一根绳子或**在**一个袋或网**里面**上升。这意味着，火从破坏性的变成提供帮助的，因而是由逃亡者自己而不是迫害他们的人点燃的。（关于南美洲的一种类似转换，参见 CC，第 264～266 页）始终本着这个思想，我们就会注意到，M_{550}在故事进程中用鹿骨箭头的"自然"箭取代凿石而成的箭头的"文化"箭（本书第 118 页）。各沙什塔人版本本不知道后一种箭，其中一个版本（M_{555a}）把前一种箭又转换成石头箭头的箭，而温图人版本并没有回到原始版本，却转而把石头箭头的箭转换成无头的箭，不过这箭的杆必须磨锋利（M_{545b}；DuBois-Demetracopoulou，第 362 页）。

如果说我们的种族志知识现在已不怎么欠缺，那么，这个箭三元组无疑又给了我们另一些启示。北加利福尼亚的印第安人认为，最常见为黑曜岩的石头箭头带有一种天然毒素，岩石的每个品种或颜色都适合于狩猎一种特定的猎物。（Garth：2，第 154 页；DuBois：1，第 125 页；Sapir-Spier：1，第 268 页；Curtin：3，第 469～470 页；E. W. Voegelin：2，第 191 页；Goldschmidt，第 149 页）因此，在文化层面上，凿石而成的箭头的特异性反映了自然界物种的特异性，而这些神话则把骨箭头与单一物种的解剖学的（M_{546}）或生理学的（M_{550}）特点相连结（**内部多样性/外部多样性**）。就此而言，无箭头的箭占据不显著的位置。

另一个温图人版本乍一看来是异常的（M_{545b}；DuBois-Demetracopoulou，第 360～362 页），因为它把"潜鸟女士"认同于从两个美洲一端到另一端众所周知的一个神话人物，也即滚动的、先后吞吃近亲和所

有人的头（参见 MC，第 319 页注⑮，455 页；OMT，第 79～96 页和各处）。然而，与前一版本隐含地指涉沙什塔人版本同时又在词汇层面上反转它们一样，M_{545b}显然也返指阿乔马维人—阿佐格维人版本，它遵从它们的形式，仅仅反转它们的消息。实际上，从形式的观点看，这个温图人神话放弃十个小孩的静态集合，转而采取双重系列功能对偶；四个小孩分成两对，一对为兄弟，另一对为姊妹，性格相对立。并且，像在 M_{553} 中一样，带负值的姊妹也不遵守少女不适时适用的限制条件。

乱伦的妹妹受姊姊委派去寻找树皮，以便建造一个女性掩蔽所。她不小心用刀伤了自己，舔了血，血的味道激发了她极度的饥渴，因此她吞吃了自己，变成了一个滚动的头，攻击所有的人，要吃掉他们。

她的一家惊恐之中一直爬到天上。一堆陈旧的人粪向这头告发。它追上逃亡者，由于欲火难忍，她从他们中把兄弟拉下来，夹在自己双腿之间（原文如此）。他拒绝满足其性欲，她就吞吃了他，只留下心，把它串入自己的项圈。然后，它向北面的河流进发，在一个大湖里定居，只在夜间外出，以便捕获南岸上的新目标。

逃亡的一家准备了一个不漏水的篮子，里面装满水和炽热石块。姊姊带着这篮子，占据湖东南面的位置。“蝇鸟”占据北面，带着一支无箭头的但端部锋利的箭。当这罪恶的头到岸上来换气时，“蝇鸟”杀死了它。姊姊夺过了项圈和心，投入沸水之中，于是英雄复活。“但是，尽管他又变成一个人，但他已显得不正常，活不了很久。”

因此，就像那个梅杜人版本一样，它最后也承认，要真正使死者复活是不可能的。它为表达这消息所借助的做法不仅使人想起这个版本，而且还使人想起阿乔马维人和阿佐格维人的版本。在这一切情形里，最初的经历都激发女英雄的暴怒：M_{550}—M_{554} 中的乱伦经历导致她用火毁灭她的一家；这里，她自己的血的强烈味道即饮食的乱伦激发她进行真正乱伦的炽烈欲望；这未遂的欲望复又转变成也是由这无动于衷的兄弟的身体激起的

食欲。

在从 M_{555b} 到 M_{545b} 时传讯者角色从灰转变成粪便。这一点完全与这解释相一致；因为，既然灰在一种情形里关涉大火，在另一种情形里关涉食人——一种饮食形成，故而灰在前一版本中就如同在后一版本中的粪便。最后，我们要指出，这第二个温图人版本未给破坏性火留下地位，而 M_{550} 引入这火作为赢得烹饪用火的后果。不过，我们明白这种差异的原因，它产生于这样的事实：M_{545b} 反转了另一个神话的消息。后一个神话关涉文化的起源，这文化则用烹饪的语汇表述，并相应地在社会层面上引起乱伦，在宇宙层面上引起破坏性的火。M_{545b} 关涉食人的起源即家庭烹饪的反面，因此排除了建设性的火（除非通过隐喻，参见本书第 150 页），但它本身构成破坏性的宇宙火和社会上过分接近的婚姻在饮食层面上的等当物。

上面的讨论带来许多启示。首先从形式分析的观点来看，它说明了，当神话思维给予一系列异本以逐次变形，这些变形保持了神话组的统一性，同时又在每个阶段上都维持原来的面貌的时候，这思维所动用的对称性类型有多少种，又是何等多样。我们用作出发点的克拉马特人和莫多克人版本已经在许多轴上相互反转。它们被相邻各部落意识形态变形了的聚合体把许多映像投射到这个屏上，而这些映像的总体结构始终依从于同一个转换组。

如果我们理想地把这些邻族排列成线性系列（图 13），中间放上霍康语系种族，左右两翼为佩努蒂安语系的两个代表——这种布置大致合乎地理实际——那么，我们就可以看出，我们的分析所已表明的各个不同程式（它们处于同一层面上，结成可以说是自然的关系）为何以及怎样能通过模仿和畸变双重作用而相互产生。然而，从耶纳人（在我们看来，他们与克拉马特人—莫多克人有着最直接的神话联系——因为他们通过垂直一分为二的做法而把他们的两个神话整合为一个神话）往右，我们便到了阿乔马维人—阿佐格维人，他们利用同一方法，但把整个体系翻转成水平的；

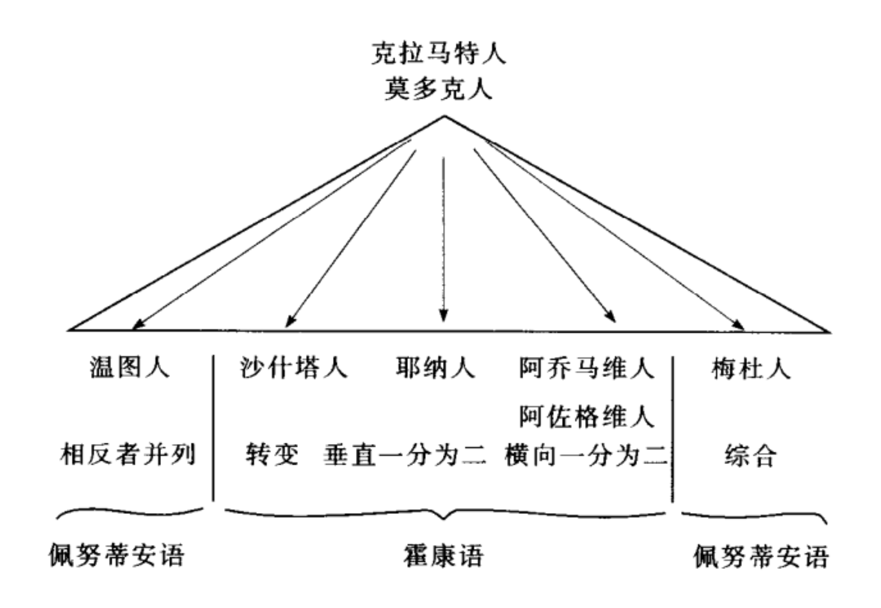


图 13 “潜鸟女士”神话的转换体系

然后到达对这些被一分为二的类型实施综合的梅杜人；往左，我们到达沙什塔人，他们局限于作词汇上的转变；然后，到达温图人。温图人诉诸与位于图式另一端的梅杜人对称而又相反的方法，因为，他们不是把相反者综合为一个神话，而是以各别神话的形式把它们并列起来。

实际上，很明显，两个温图人版本代表同一个神话的两个相反的文本：在一种情形（M_{545a}）中幸存的英雄使亲人复活，在另一种情形（M_{545b}）中，是英雄的亲人幸存，他们未能做到使英雄永久地复活。所有其他版本都按照是通过浸入一个盛满沸水的容器之中还是浸入一个湖或一条河流的冷水之中来使心复活而划分成两个组。同样，我们也希望在温图人版本中找到这种二元性。实际上，M_{545b}详确说明，这心被露置于沸水的蒸汽之下，或者将它浸入水中，而M_{545a}含糊地说到浸入水中和石下。尽管我们只是从英语译本知道这些神话的，但是也许意味深长的是，为了描述这运

作，一者的文本应用动词 to soak，即“浸泡”，另一者用 to steam，即借助浸入水中的炽热石头“用蒸汽煮”。

不过，更主要的是，我们现在能够完成从第 96 页开始的论证。我们要说，在《生食和熟食》与《从蜂蜜到烟灰》中为南美洲展示的神话构形和我们正在表明的北美洲神话构形之间存在完全对应的关系。第一步，我们在这构形的左侧（不要忘记，其中心人物是个盗鸟巢者）认识到了关于装饰物起源和蜂蜜起源的神话，后者只是被北美洲这个地区反转为盐，这个地区太偏北，因此当地的蜜蜂无法生存。咸或甜的调味品每次还为关于装饰物起源的神话起着作为装饰物的前提或手段的作用，并且这调味品对于其他通过简单转换关系而与前一些神话相连结的神话来说占据着目的的地位。

在第二阶段（第 98 页和以后各页）中，我们在这神话构形的右坡发现，无论在北美洲还是南美洲，都有着与左坡相对称的神话，但它们把狩猎的起源与烟草的起源相连结。然而，我们此时为了证实这种联系而掌握的唯一神话莫多克人神话 M_{539} 未能完全胜任其使命，因为它未考虑到烟草的起源。实际上，满足这个条件的神话存在于更北面。但是，在还没有手段可以从形式的观点和种族志的观点把这些神话与其他神话连结起来之前，就援引它们，那是不合理的。温图人神话 M_{545b} 就提供了这种手段。因此，我们就从放下这讨论的地方重新开始这讨论。我们引入源自定居于哥伦比亚河下游的各个奇努克语部落的神话，这些部落在克拉马特人和莫多克人北面很远的地方，但后者很了解他们，因为常去他们的市场。

M_{556a}　瓦斯科人：烟草的起源

哥伦比亚河右岸，从达尔斯顺流而下约五公里的地方，住着一个制造箭头的专业石匠。一天，他工作时割破了手指。他舔了血，发现血味道很美，于是不能自已地吃掉了自己，只让身体留下骨骼，只剩下肩后一小

块摸不到的肉，心悬在两胸侧之间。他变成了食人魔，跳到邻村居民身上吃他们；他的骨头刀枪不入，因此没有人能杀他。

他的妻子带着小男孩向南方逃跑。为了不留下踪迹，他们小心地在空中行进，只轻轻触及草的顶尖。可是，这食人魔追来了。当她躲进一座蓝色的山脚下的一所房舍里时，他已快要追上。房门口两边待着一个正在制造弓箭的老翁和他的制造烟草袋的女儿。

这骷髅到来了，带来了一阵令人毛骨悚然的北风。老翁把向他乞求保护的逃亡女人藏在自己背后。骷髅暴怒地踩踏箭，想把它们弄成碎片。老翁趁此机会用一个长箭头刺穿骷髅的心。顷刻之间，这骷髅散了架，只剩下一堆倒地的残骸，风也停了。老翁命令这女人把残骸扔到外面去。

俯视这房舍的山丘长满了野生烟草。这老翁整日价制造箭头，一旦箭筒装满，他就去爬山。他带着空箭筒再下山，双手满载烟草而归。他的女儿和他专以烟草的烟为食。他们为此使用一根沿管子长度开口的吹火管。实际上，这男人是个猎人，但烟草是他的唯一猎物。

这女人和儿子在主人家里生活了很长时间。小孩长大后，就去为母亲猎松鼠。一天，他尾随这老翁，发现后者猎长在悬崖上的烟草。他仿效这老翁，第一次就猎获五捆。这老翁高兴得手舞足蹈，因为他从未有过这么丰富的收获。他把女儿许配给这小伙子。“正因为这个缘故，后来人们都选好猎手做女婿”。这么丰富的烟草令这老翁心满意足，他从中又看到行将死亡的征兆；然而，他的女婿继续狩猎，用烟草充盈房舍。后来，他决定与妻子和母亲一起返回哥伦比亚河。但是，在故乡老村，他只看到父亲被害的残骸。他依靠魔法使所有人都复活。

他的母亲已经年迈，每天，她都由儿媳妇伺候。这英雄颁下命令，将来年轻女人都要这样照料婆婆。最后，这老妪决定与“她的女儿”（她的媳妇?）一起到南方去，在那里两人都变成女萨满的守护神，把吸烟的权利赋予她们。这英雄自己则选择变成幸运猎人的守护神。（Sapir：1，第 246～

248 页）

哥伦比亚河下游和河口湾的奇努克人知道烟草，他们把它们栽培在灰土层中（Sapir-Spier：2，第 269 页；Ray：4，第 97 页）。不过，他们可能是在哈得孙湾公司的雇员那里得到最初的种子。在这种接触发生之前，这些印第安人到东面去采集另一种生长在山地岩石上的植物，这无疑是 kinikinnick［熊果（*Arctostaphylos uva-ursi*）］；还有另一些据说味道比真正的烟草更浓烈的植物，能使人长时间失去知觉。古代烟草的这种东部起源完全符合于这神话说到的使用直管的习俗。因为奇努克人用弯的烟管；另一种类型烟管源自上游，似乎是萨哈普廷人（Sapir-Spier：2，第 270 页）。

在奇努克人那里，从前只有萨满和头领有权吸烟。他们劝诫常人说，如果他们效法，则衰竭而亡的命运将附身于他们。不过，萨满在开始治病之前总是吸烟的；他们向烟管吹五下，再吸烟。倚赖于此，他们的保护精灵变得更为积极主动，也更精神抖擞，并且还成为疗效的一种附加保证。

施皮尔（1，第 246 页注①）评价说："这个瓦斯科人故事显然是把两个不同的故事加以合并。这第一部分如同所显示的那样是广为流传的关于滚动的头的神话的一个异本，举例说来，柯廷（3，第 325～335 页）给出了这神话的一个耶纳人类似版本。关于狩猎烟草的第二部分仅仅通过十分松散的联系而与另一个部分相连结。"

只要与温图人版本 M_{545b} 作比较，我们就能对这种偷懒的解释作公道的评价。实际上，在那里我们已经看到，女英雄之转换成滚动的头，系关涉自我食人的起源，而后者按饮食的模式等当于另一个版本的性乱伦。然而，M_{556a} 在关涉烟草起源的同时也关涉萨满本领的起源，并且，按照萨皮尔—施皮尔的证言（2，第 242 页），在维希拉姆人和瓦斯科人那里，萨满教的降神会（séance）构成自我食人的一种可取形式："一个男人或一个女人一听到自己的歌声，他或她'就变得好像烈火中烧似的撒起野来'，为了吃

东西，在一个助手帮助下直接就在自己身上割下几块肉……用手揩下流出的血舔食。”

我们还可以用另一种方式来证实这神话的连贯性。它一开始先把自我食人和简单食人置于狩猎仅以箭头为手段的时代。我们应当留意物质手段，因为，神话后来描述了一种精灵的狩猎，即所认定的守护精灵对烟草的狩猎，而这是由于烟草本身转而又为狩猎提供手段。无疑，并非仅仅阿佐格维人那里情形如下所说：“在狩猎期间，萨满抽烟，呼唤每一座山的名字，以此召唤它们。他对第一座山说：不要隐匿你的小孩鹿；把幸运带给我的孩子；把你的小孩给予他们。”（E. W. Voegelin：2，第 172 页）因为，为了使狩猎作为一种文明技艺存在，人只有箭头是不够的，这还需要烟草。

我们已说过，这个地区的印第安人认为，带有某种矿物毒的石头箭头能无往不胜地杀死猎物。就此而言，箭头和烟草之间出现一种补充的相关联系，因为烟草对于奇努克人那里的低层人来说是毒，并且在源自更北面地方的烟草起源神话中曾经对于所有的吸烟者来说都是毒。这些神话源自北方萨利希人、汤普森人和舒斯瓦普人及其邻族奇尔科廷人（Chilcotin）（他们属于阿塔帕斯干人）（$M_{556b\text{-}e}$，Teit：5，第 304～305 页；1，第 646 页；Boas：13，第 3 页；Farrand：2，第 12 页）。这些神话都非常短，因此，我们综合起来介绍它们。

造物主们在游历途中发现了烟草树，它的一根大树枝摆动一次就杀死了所有过路人；或者，结果仍一样，但这树上的烟草是有毒的。造物主们或其中之一砍倒了这树，所用工具按照一个版本为修整箭头的器具，并命令将来烟草不得再有毒，人们可以不受惩罚地吸食（舒斯瓦普人）。奇尔科廷人版本把这工具代之以一根斜插的杆，使这树斜倒在造物主身上。汤普森人版本给予这树致死的树荫；“山狗”制作了一根石管，采集树叶吸食，这种叶子从此之后变成烟草。

因此，如果说今天石头箭头对于猎物来说是一种毒（但从猎人观点来看是有益的），那么，从前烟草对于人来说是一种毒。正是修整箭头的工具使得能够去除烟草的毒性，以便把它制成狩猎同样猎物的有力辅助手段，它等同于箭，不过属于与其互补的手段。因此，关于烟草起源的各个北部神话综合地证实了肉和烟草的联系，而对一个不怎么明显的莫多克人神话（M_{539}）作的注释已使我们得以推知这联系。

这样，我们终于确信，两个美洲共同的各神话构形在右边是对应的。（图 8）现在，我们可以回到中央部分，前面为了把各个补充版本整合成体系而暂时撇开了它。（本书第 104～143 页）实际上，我们还缺乏手段来证实，在这构形的中央，也即在这构形中南美洲模态安排各个食物烹饪起源神话所处的位置上，也存在这种对应关系。

这件事现在做成了。因为，这个阿佐格维人版本直接地，其他一些版本则在各转换的掩盖之下（我们能够把这些转换回复到同样的原因论题材）把“潜鸟女士”故事（我们已表明，它反转了盗鸟巢者故事）从属于文明技艺的发现，后者呈三元形相：狩猎用的凿石而成的石头箭头的箭、切割肉用的烹饪用刀和烹饪肉用的家庭火炉。因此，毫无疑问，在新大陆的彼此相隔遥远的两个地区里，一组烹饪起源神话一方面产生装饰物和调味品起源神话，另一方面产生肉和烟草起源神话。

事情还不止于此。因为，我们在《生食和熟食》中按南美洲的例子进行的对这个神话体系的研究引导我们从中得出另外两个神话体系，它们相互对称，又各自通过转换关系而同第一个体系相连结。这两个体系一方面是短暂人生起源神话组（M_{70}—M_{118}），另一方面是关于动物种多样性和关于鸟类颜色起源的神话组（M_{171}—M_{186}）。然而，我们刚才更隐含地察觉，这两个题材出现在北美洲构形之中，在那里它们作为结论，一者出现在梅杜人版本（M_{554}）中，另一者出现在阿乔马维人版本之一（M_{551}）中。

不过，事情还是没有完，因为，对于南美洲，我们已把鸟类颜色起源

神话和渔毒起源神话联系起来（CC，第390～391页）；在北美洲，这种联系以反转形式出现在鸟类颜色起源（M_{551}）和作为一种猎毒（按照大陆这个地区的各部落的说法，它也呈自然状态存在）的石头箭头起源之间。最后，我们从本书下一篇起证实，短暂人生的起源在北美洲的构形里占据着比表面上看去更为重要的地位；还要证实，这里所关涉的各个神话的组织与南美洲神话毫无二致。至于按物种差异的规定对自然界进行整理，则放在第四篇里研讨。

因此，狄克逊（5，第609页）恰当地提出，“潜鸟女士”神话根本没有像迪米特拉科波卢所认为的那样（本书第55～56页）构成一个孤独的组织，而是揭示了宇宙演化过程。施皮尔则惊讶地发现，“潜鸟女士”神话的一个插段重现于耶纳人的火起源神话之中：

M_{548}　耶纳人：烹饪用火的起源

从前，人只有无用的、不发热的火。他们打猎、捕鱼、采集野生植物，但食物不烹饪，人们实际上吃生食。这些先人得到忠告，于是决心务必得到真正的火。他们向四面八方看去，最后发觉南方有亮光。

五个善跑者请求出发；尽管这会造成秃顶，“山狗”还是坚持要陪伴他们。他们一起到达火村，在村民们睡着期间，偷去了一些火炬，跑着带走了。

“山狗”在轮到自己时要求接过火炬，但火烧了他的手；他扔掉了火。全世界都着了火，岩山爆裂，水蒸发，居民死亡。

一会儿，火烧到了希帕（参见本书M_{547}，第94，213页），“鹰”是这个村的头领，全村人都在“蜘蛛”的安排下升上天空。可是，处在篮底的“山狗”钻了个孔，往外窥视。篮断裂了，乘在上面的人都在“火钻女士”的注视下一个接一个跌入火焰之中。“黑熊”的眼睛爆开了，向东南西北乱窜（原文如此）。其他人全都焚化了，只有“蜘蛛”幸免于难，留在天空。

（Sapir：3，第23～35页；参见Curtin：3，第365～370页）

就像在阿佐格维人版本中那样，人类所贪求的烹饪用或建设性的火之趋近也引起了酿成世界性大火的后果；像一个阿乔马维人版本一样，这耶纳人神话也结束于动物种的多样化，或者至少是一个动物种的散布；因为，按照这个神话，关于熊的眼睛的事件解释了为何今天人们可在各地遇见这种野兽的缘由（Sapir：3，第35页注㊾）。另一方面，我们留下深刻印象的是，M_{548}的情节与所有巴西中部热依语民族用来说明破坏性火之起源的情节（M_{163}；CC，第379～380页）相似。那时，两个主人公是太阳和月亮两兄弟，他们在热依人、博罗罗人和巴凯里人那里分别充任造物主和骗子的角色。这两个角色在耶纳人那里则由我们刚才扼述的神话的主人公担当：持有火的“狐”和跌落火中的“山狗”（本书第148页）。和南美洲一样，在北美洲，这对水平向的狄奥斯库里孪生兄弟反转到了垂直轴上，所化身的人物不再是兄弟或同伴而是属于不同的世代，例如父亲和儿子。正是由于考虑到了这个现象，我们方能证明（本书第38页），各个盗鸟巢者神话就其天文学内涵而言在博罗罗人—热依人总体之中和在克拉马特人—莫多克人总体之中都是等同的。因此，意味深长的是，这种程式又在阿佐格维人以南山地梅杜人那里重现，他们以三种方式规定太阳和月亮的亲属关系：姊妹和兄弟、妻子和丈夫或父亲和儿子（Loeb，第157页注㊵，第230页；关于这两个天体的性别的不稳定性，参见L.-S.：18）。换句话说，每次我们都在非常狭小的地理范围里看到这两个天体发生同样的转换，即从父亲和儿子变成狄奥斯库里孪生兄弟，再由狄奥斯库里孪生兄弟变成乱伦的对偶。

这里我们又回到了乱伦，这是“潜鸟女士”神话的主要动机。然而，萨皮尔（3，第35页注㊾）的传述者断言，M_{548}中扮演旁观者角色的“火钻女士”无非是以之为别名的“潜鸟女士”。她作为主要女英雄出现的另一个版本说她备有一个钻头，“里面有火……她把这钻头打碎，一半掷向东

边，另一半掷向南边（这是实际技术的反面，它运用两块完整无损的石头，使它们相互趋近）。在碎块跌落之处，火喷发出来，一切都燃烧起来。'潜鸟女士'从一开始就带着一根大棒在场；她监视着火"（M_{547}，Sapir：3，第232页）。

因此，各个耶纳人版本也把破坏性火和乱伦相结合，使两者都履行导源于建设性火的一种功能。这些版本直接或者借助用来产生这种火的工具指涉这火。我们知道，这种工具是一根要垂直夹持在两个手掌心之间的棒头，两个手掌作往复运动，使棒朝两个方向转动，直至其下端通过摩擦在另一根棒或一块板上挖出的凹槽的四壁使之发热，热量足以点燃放在一边作为引火物的草或树皮。这也可成为"乱伦"工具，因为两个适配物件的亲密接合会产生火，其往复动作使人想起交媾（参见MC，第242页）。

这个耶纳人神话以反转形式援引这种工具：女性的东西，它由于其男性伙伴的逃避而引起破坏性着火；然而，在生火钻头里，正是唯一主动的男性要素点燃了创始火炉。这种颠倒的作用把火钻转移到假想的层面上[13]，恰与它在我们已讨论过的莫多克人神话（$M_{549a,b,c}$，本书第98～99页）中之偶尔不存在成鲜明对照，从而引起呈大火形象的烹饪用火之反面，或者至少是这种火之实际无效。因为，由于事实上没有烟草和没有火钻，所以无法制成山神所要求的作为供品的烟，狩猎也变得不可能，于是也就没有什么东西可以烹饪的。为了扭转这种局面，必须战胜山神，用宇宙尺度的火焰消灭他。这样，诉诸破坏性火（但这是为了消灭一个食人魔）成了向文明饮食复归的手段和条件。由此可见，这组神话也从这个方面闭合。

为了结束，我们要请读者注意我们神话的另一个方面，要解决对它们

---

⑬ M_{545b}以隐喻方式对此作了说明。M_{545b}把这种着火场景替换成另一种。在着火期间，乱伦的姊妹仰躺着等待男性伙伴从天上再落到她分开的两脚之间（本书第140页）。这样，就在一个恰恰没有火题材的神话中重新建构起了生火钻头的真正形象。

作比较而提出的最后一个问题。我们在《生食和熟食》快结束时对我们采取的步骤作了总的回顾。当时，我们借助一个希帕耶印第安人神话（M_{178}）作为示例。按照它，乱伦的同胞兄弟姊妹得知已被人发现，遂逃上天空。但是，到了天上后，两人吵了起来，男人推女人，女人跌到地上，发出一声巨响。她变成了貘，而留在天空中的兄弟变成了月亮。另一个兄弟召来的战士想用箭射杀这犯罪的天体；他的多色的血流淌下来，引起女人月经出现，同时给鸟染了色，它们因而有了色彩夺目的羽毛。

这样，我们指出："我们为了从噪声制造到蚀，从蚀到乱伦，从乱伦到无秩序，再从无秩序到鸟的彩色，把许多神话连缀起来，走过了一条复杂路径。然而，至少有一个巴西部落，它用一个神话就涵盖这条复杂路径。"（CC，第405页）不过，这个神话同时复现而又反转了"潜鸟女士"神话。发动者是兄弟而不是姊妹，兄弟被其伙伴在脸上涂上黑色标记；而在另一个神话中，姊妹被用细绒毛做上了白色标记，这绒毛是她的伙伴的装饰，粘在她自己涂在身上的树脂上；罪人在乱伦已完成（姊妹已怀孕）之后为了逃避亲属的报复而逃到天上，这与另一种情形相反，那里亲属为了逃避因乱伦未能完成而恼怒的女罪人的报复，逃到天上；姊妹转换成水鸟即猎物中最差者，或者哺乳动物，即猎物中最大者——此外，两者都佩戴反装饰物：在南美洲是扁虱，它们是"貘的珍珠"（M_{145}，CC，第340页），在北美洲是心项圈；兄弟或者转换成月亮，这是周期性天体，会遭受蚀，或者转换成身份不明的复活者（M_{545b}），而在其一次运作的过程中产生了（M_{554}）人生的周期性；乱伦决定着在其他女人那里出现月经（M_{178}）或者继女英雄自己那里出现月经之后发生（M_{545b}，M_{553}）；这一切在前面一处（M_{178}）和另一处（M_{551}）都导致鸟的色彩的起源。我们曾把噪声与为对抗蚀和制裁禁忌的交合而进行的喧闹相提并论（CC，第371～389页）。甚至这个题材也在南美洲和北美洲得到几乎同样的表达。M_{178}说："这女人**像一颗流星似的**坠落，着地时响声大作"。此外，在M_{555a}中，在人们追到隐匿的心"像火

一般”闪闪发光的地方之后，“她跌地死去。整个世界人们到处都听到这落地声”（Dixon：1，第 15 页）。

因此，为了界定我们从本书开头就一直遵循的路线，我们应当重新采取我们在《生食和熟食》中谈论源自另一个半球的各个神话时所用的措辞：“回首我们已走过的路，我们可能会说，我们从英雄为盗鸟巢者的神话出发，至少眼下，我们到达了关于鸟的彩色之起源的神话……这问题从形式观点看来同可以称之为食物的秩序的出现所带来的问题属于同一类型。”（CC，第 406 页）实际上，动物学秩序的创立处于宇宙秩序的创立和文化秩序的创立的中间；这三者所提出的问题是同构的（CC，第 409～411 页）。

不过，这里重申我们已就南美洲的对应神话提出过的一点意见，是合宜的：这些神话从未同时处理这三个问题，因为它们所选取的层面或诸层面牵涉一些约束，而这些约束在从一个神话到另一个神话时由各种不同类型转变和转换来表达。现在北美洲神话的分析使我们能够再次证明这一点。阿佐格维人神话 M_{550} 提出了关于文化秩序出现的问题，这神话与阿乔马维人神话（M_{551}）和梅杜人神话（M_{544}）结成相关而又对立的关系，而后两个神话乃探讨在一种情形里从空间角度、在另一种情形里从时间角度看待的自然秩序的出现。对关涉宇宙学秩序——周季周期性的建立（M_{550}）和山势的塑造（M_{550}，M_{551}）的各个神话，我们也可以这样说。

然而，这些烙印在时间或空间中的形式以相当节制的方式说明宇宙秩序。为了最后确凿地证明我们试图在两半球神话构形之间建立的对应关系，应当到北美洲神话组中找到更多更好的佐证。可是，巴西的相应神话建立的宇宙学秩序究竟怎么样呢？作为关于烹饪用火之起源的神话，这些神话把人置于双重危险的笼罩之下，这双重危险由火根本不存在和因太靠近而造成的火之过度存在来表示，而居于太阳和人类之间的家庭火炉把两者结合起来同时又使之保持合理距离。无疑，我们在北美洲神话中又看到了这种形相，但它们赋予它以负面的表达，即不是不保证而是要危害世界

秩序；因此，这些神话为此采取倒退的行进路线，使被温文的火代替的烈火成为大火的象征和手段。“潜鸟女士”神话有着一种特别的悲剧色彩，这赋予它一种很难找到其相当者的阴郁的崇高。这种悲剧色彩来源于这样作成的转变：从其他神话刻意建立的经验秩序倒退到作为宇宙起源之反面的假想的混沌。

因此，我们应当接受一种不怎么站得住脚的、模棱两可的解决，如果我们还记得，在南美洲，关于烹饪用火或地上火起源的神话（M_7—M_{12}）是对一个神话（M_1）的转换，后者的情节从一次乱伦开始，并关涉采取邪恶形式的天上水即暴风雨的起源，相反，在北美洲，却是关于地上火起源的神话（M_{550}）包含乱伦的题材。然而，北美洲还有没有在这里也应当关涉水的另一种形式呢?

现在我们要停下来强调一点：我们现在到达了一个决定性阶段，它不仅影响到我们的论证的进程，而且影响到这论证所由启示的各个理论考虑。因为，如果说神话的结构分析为一门科学的人类学的出现作好了准备，那么，像一切科学一样，这门科学也应当能够表明为检验其各个假说所需要的各个经验事实，并且能从它的各条指导原理出发演绎出实在的种种尚属未知的性质；换句话说，能够预言在给定的实验条件下必将发生的情形。我们能够对付这个双重挑战。我们已经知道，在南美洲，一个关于水的起源的神话反转成了关于火的起源的神话，而且，我们现在也占有一个北美洲关于水起源的神话，同时我们已以多种方式表明，它与另一个神话相对应。既然如此，实际上我们也就应当假定，如果它的反转形式仅仅存在于同一文化如地理区域里的某个地方，那么，这反转形式便将关涉雨和暴风雨的起源。

要发现这个反转形式，我们不必到很远地方去找。在“潜鸟女士”神话传播区域的西部边界上，一些紧邻的岸地小部落尤洛克人和维约特人（图 9）就满足我们的假说所要求的全部条件。他们没有“潜鸟女士”神

话，因此未能使这神话与火的起源相关联。但他们知道盗鸟巢者神话。

M_{557a}　尤洛克人：盗鸟巢者

造物主"海外老人"垂涎两个年轻姑娘，她们拒绝了他。他要弄了一些花招，最后施魔法使其中一个受孕，怀上了一个小男孩。在那时，要生孩子，必须用一把刀剖开，杀死女人才行（参见 Kroeber：1，第 73 页；和 7，第 96～97 页，关涉维约特人的同样信念）。人们让这造物主出现，因为这怀孕是他引起的。人们要他想出一种更好的方法。他设法让这小孩自然地出生，并照料后者。

这男孩长大成人，结婚后有了一个儿子。造物主垂涎儿媳妇。他叫儿子爬到树梢上去盗雏鸟（也许是鹰属猛禽）巢，它们戏弄他。当英雄爬到树梢时，他的父亲招来一阵大风，刮断了所有树枝。英雄无法下地，并有摔倒在地的危险。他凭借围绕他的头的绳索而停在树上。雪纷纷落下，他一连五天困在树的高处。

造物主说服儿媳妇相信他的儿子已死，遂不顾她和她的小孩哭泣，强奸了她。为了除掉这个恼人的见证人，他玷污了这小孩（按照许多版本，乃利用他的精液）。这小男孩由于眼睛受伤，几乎完全丧失视力。

最后，英雄重又下到地面。在回村途中，他看到儿子眼瞎了，通过用舌头抵牙齿射箭；每次都有一只鸟（或者角贝属的甲壳动物）落在他手里。小孩向父亲讲述了父亲失踪后的经过情形。

英雄招来了浓雾；这样，他在无人看见的隐蔽情况下收拾了全部家当，把儿子打发走，叫他顺流而下。造物主试图和解，但枉费心机。英雄什么也听不进去。造物主也决定与儿子分离。三个人各奔前程。（Jean Sapir，第 253～254 页）

这里我们不详细研讨瞎眼小孩的插段，虽然它在更往北的部落的神话中占

据重要地位。它构成了由别处讨论的神话（OMT，第 224～228 页）提供出发点的一个转换的最后阶段：一天，出生伊始还没有意识时便被放逐的一个年轻猎人没有射中一只鸟，鸟向他披露了他的身世。这样，他找到了亲人。“潜鸟女士”神话在有些版本（$M_{555a,b}$）中把第一个转换施予这题材。在那里，受伤的鸟把小孩们引向他们的姑妈处，但目的是让他们去杀死她，从而把她与他们永远分离开来。这个尤洛克人神话作了附加的变动：它使小孩成为瞎子，以便他因失去瞄准小鸟的本领——因此也打不中它们——而只能靠魔法百发百中地杀死它们，而这当然便阻止了它们向他“告发”。

由于这个事实，这小孩再也不可能与父亲团聚。他们的会合就和 M_{545b} 的英雄的复活一样也仍是不确定的，并且，像在 M_{551} 和 M_{554} 中一样，这神话也终止于散布。

已在《从蜂蜜到烟灰》中编号为 M_{292d}（第 311 页注⑭）的埃里克森（Erikson）版本在这一点上更为明白。它讲述：造物主把英雄放逐到天上世界，让英雄的儿子和鹿生活在地上；它直接与另一个插段［这也在维约特人、托洛瓦人（Tolowa）和胡帕人那里得到证实，M_{292e}，Kroeber：7，第 85～107 页；$M_{292f,g}$，Goddard：1，第 116，132 页］相联系，在这个插段里，造物主屈从于一个“鲼女士”的追求。她在交媾时把他囚在大腿之间，俘获了他，把他带回到大洋彼岸她的故乡；因此，他也远离人世间。此外，M_{557} 的开头已证实，我们始终处于同一组神话的核心。按照 M_{550}，烹饪用火也即文化的获得引起了乱伦的出现，乱伦作为这种获得带来的后果之一存在。这里，仅在解剖学手段因而也就是自然手段首先创造了乱伦出现的条件下，乱伦才成为可能。在女人有阴道之前，公爹无法强奸儿媳妇；如果说造物主使第一个猎获的女人怀孕，那么，这是通过一种与交媾毫无关系的方法：他化身为一个年轻美男子后未能达到目的，于是就在变成一个小男孩后从远处给这少女授孕。

克罗伯（1，第 73 页，M_{557b}）收集并扼述的同一神话的一个版本详确说

明两个重要之点。第一，造物主的儿子是全世界所有甲壳动物（如 M_{557a} 所说，“他的家当”）的主人，同时为了向父亲报复，他随身把它们带走了；不过，按照这个版本，造物主又成功地把它们取了回来，使它们恢复到很大数量，足够满足未来人类的需要。这里涉及角贝属甲壳动物，而在这整个地区，它们都用于制作珍赏的装饰物，在我们考察的各个种族群体那里则起着贵重钱币的作用。第二，M_{557} 的英雄由一个作为装饰物主人的男人生出；他成为父亲的嫉妒心和好色的受害者。这父亲为了夺取他的妻子而想让他死在树梢上。他的所有方面都重现了克拉马特人和莫多克人为了描绘他们的英雄艾希什而利用的那些方面。因此，这里我们又回到了起跑线上。

不过，我们要再追叙一件事。它使我们向后退到更远处。克罗伯版本称这英雄为卡普洛约（Kapuloyo），这是尤洛克人“在风欲摧毁房舍或电闪雷鸣时祈求的一个神祇的名字。这时，人们伸手指向北方，注视着这个方向祈求道：卡普洛约，我是你的儿子，帮助我吧”（Spott-Kroeber，第233 页）。

克罗伯（1，第 119 页）估计，在尤洛克人看来，造物主“海外老人”与邻族维约特人的名叫“高空老人”的主神不无关系。然而，他与儿子的争吵酷似前述神话所提到的争吵。无疑，盗鸟巢者的插段缺失；但是，所有其他细节都同样甚至更加精确地返回到我们所由出发的克拉马特人和莫多克人神话（参见 M_{539}）。像尤洛克人一样，维约特人也使英雄成为作为恶劣天气主人的父亲的受害者：

M_{558a}　维约特人：雨的主人

“高空老人”的妻子给他生了个儿子。他使儿子成为狩猎和赌博的专家。但是，儿子技艺修习得太出色了，令父亲嫉妒。他把猎物全囚禁起来，让儿子空手而返，而且还每赌必输。英雄成了穷光蛋，决心去劳动。他请教父亲，后者推荐他到“雷”那里去。“雷”欣然雇用他。从此之

后，“当天上暴风雨大作时，就是这男孩在劳动。他已一无所有，他不能再一无所有了。当天上暴风雨大作时，这正是‘高空老人’的儿子（的劳动成果）。”（Reichard：1，第151～153页；参见上引书，第156～161页：M_{557d}）

无疑，这里我们未重遇作为本《神话学》第一卷之参照神话的博罗罗人神话（M_1）的英雄。这个英雄在与其母亲犯乱伦之后也成为嫉妒父亲的受害者；而在M_{557}中，父亲也借口盗鸟巢，把英雄隔离开来，叫他到一个他无法再下来的地方，然后与儿子的妻子乱伦。英雄在各处都成为暴风雨的主人。

然而，这里并非只是偶然的巧合。阿尔衮琴语系的远支尤洛克人和维约特人（Hass：2，3）（他们在太平洋沿岸游移不定）的非常特殊的情形就可作为它的示例。尤洛克人神话的一个残缺不全的版本（M_{557c}；Curtis，第13卷，第190页）结束时说，造物主的儿子长大成人后，决心离开母亲。他乘独木舟沿（克拉马特）河顺流而下。正在磨栎子的这女人来不及放下石杵就去追逐他。当她追到岸边时，她看到，独木舟已进入大洋。她把那用具朝独木舟扔去；但是，它也跌入水中，变成横亘在三角湾的一堵高耸峭壁。

这个版本通过地理的换位（我们已举过这种换位的其他例子，见本书第61～71，92～94，113～115，122～124页），把这个尤洛克人神话与弗拉特里角的马卡人（Makah）所拥有神话的连接起来。马卡人在北面六七百公里处，是诺特卡（nootka）语系在陆地上的唯一代表。博罗罗人神话的这个令人瞩目的文本甚至包含音乐：

$M_{558b,c}$ 马卡人：盗鸟巢者

弗拉特里角的西北面，塔托希岛和海岸间通道以南不远处，耸立着一

座孤立的石山，印第安人叫它扎扎达克（Tas-tsa-dak），白人给它取名 Pillar Rock（柱岩；图版Ⅰ，Ⅱ）。一个年轻的印第安人常常登上这石山，捕猎到山顶筑巢的海鸥。但是有一天，他无法下山来，因为（一个版本说），这些鸟用双翼拍打山岩，并且，为了报复，通过加热使山长大，远远超过通常的高度。英雄的父亲（他是村子头领）组织救援，但是人们无法把绳子送达这被囚者，他们原本想把绳子系在鸟蹼上，希望它们带他高飞。或者，他们想射箭，但箭射不到山顶。不久，英雄已疲惫不堪，尤受口渴的折磨。人们叫他祈求降雨；他唱起祈祷歌。今天，人们为了求雨仍唱这歌：



“啊，雨！下吧，我祈求你快降下，注满山上的空穴！”

当天然小池中没有了水时，英雄重又唱起：



“你只要击我的鼓召唤我，就总是能找到我。”

然后他跳进空洞，自杀身亡。其他一些版本说，他在第九天死于山的高处。他的亡魂永远留驻在那儿，向印第安人预报暴风雨何时肆虐，告诫

他们，到海里去渔猎是危险的。（Swan：2，第86～87页；Densmore：3，第197～199页）

此后，我们也许会承诺，当我们把本《神话学》的第一章（CC，第47页）称为“盗鸟巢者的咏叹调”时，我们不是在异想天开！因为，在保留三元反转（**提供帮助的**父亲/**迫害的**父亲；**被吞吃的**鸟/**吞吃的**鸟和**无效的**救助者/**有效的**救助者）的条件下，这完全是同一个故事，两处都开创恶劣天气（都关涉它）的起源。此外，把英雄升上天空、报复的海鸥的插段同踩踏英雄而把他埋入土中的报复的鹿的插段成对称关系。“潜鸟女士”神话的许多异本都说到这后一个插段，而我们不会忘记，这一插段是对盗鸟巢者插段的反转。

我们现在要补充一个证据。我们还记得，这个博罗罗人神话反转了一些热依人神话，而它们的英雄也是盗鸟巢者，后来成为从花豹处抢夺来烹饪用火的主人，而花豹则从此之后吃生食。这体系总体上建基于三个重要对立：地上火和天上水之间的对立、人类和花豹之间的对立、熟食和生食之间的对立；因此，博罗罗人和热依人神话的形式相互排斥，而事实上尤洛克人和维约特人采取前一种形式，所以，我们不能期待在他们那里重遇后一种形式。就像邻族胡帕人一样，维约特人也甚至拒斥在这整个地区流行的理论（参见M_{550}），按照这个理论，最初的人类是靠偷窃来获取火的（Kroeber：7，第92页）。然而，这缺失的神话却澄清了维约特人用以取代它的那个神话，似乎维约特人的这个神话未能获得这个潜在火炉投射下的其轮廓：

M_{559}　维约特人：火的起源

美国山猫问狗从哪里得到火。狗开始时否认拥有火。于是，这两个同伴争吵了起来。狗拒绝吐露任何情况。美国山猫只得生吃猎物。狗有两根棒头，其中一根钻有孔。它通过转动使它们喷出火来。甚至在刮风下雨

天，它也能以此方式获取火。(Kroeber：7，第 102 页)

这神话有着与各个热依人神话相同的骨架：在文化和自然之间、人性和兽性（在每个地区皆由最大的猫科动物作代表）之间都有第三个人物扮演中介者的角色，但它视情形沿两个相反方向移动：如果是一个初出茅庐的男孩，则倾向人性；而如果是个家养动物，则倾向兽性。热依人神话的中介者夺取火，把火从一极传递到另一极，维约特人神话的中介者从一开始就拥有火。我们明白这个差别的原因所在：热依人神话以点燃木柴也即属于自然范畴的东西的形相引入最早的火，这个维约特人神话则使火成为生火钻头即属于文化范畴的制造物的功能。

然而，这种转换在南美洲并且正是在博罗罗人神话那里得到证实。博罗罗人神话把生火钻头的发明归功于猴，并且也把这种中介动物与较大的猫科动物，现在是花豹相对立。我们已表明，这个关于**文化**火的**发明**的博罗罗人神话是对关于**自然**火的**获得**或**窃取**的热依人神话的转换（M_{55}；CC，第 170～180 页）。另一方面，猴就自然而言在形体上接近于人，就像狗就文化而言在社会邻近性上接近于人。无疑，在我们比较其神话的两个部落之间，距离是巨大的。不过，为了证明这种比较是合理的，可以合宜地指出一点：我们可以借助下述来源的例子来标定中间区域：圭亚那（CC，第 172 页注⑩）、美国东南部（可以在亚利桑那找到）、尤马人（Yuma）和皮马人那里（Harrington：2，第 338～339 页；Russell：1，第 216 页注ⓐ）以及加利福尼亚南部卢伊塞诺人（Luiseño）那里（C. G. DuBois，第 134，146 页）。为了讨论博罗罗人神话 M_{55} 而在 CC（第 175～177 页）中引入的以有无尾巴为根据的分类原则似乎也在北美洲西北部奇努克人那里得到证实（Boas：5，第 191 页）。

就像以上分析的其他神话（本书第 99，149～150 页）一样，这个维约特人神话也用产生火的工具取代火。它还证明，这种换喻方法是合理的：钻具

比火本身更明晰地与暴风雨相对立，因为它使人能够把火掩藏起来，并容易获得之，而敞露着熊熊燃烧的火在恶劣大气下有熄灭的危险。也许是由于这个缘故，尤洛克人设想生火钻头的主人狗和水之间有不相容的关系：他们从来不用船运载狗。我们还记得，在博罗罗人神话 M_{55} 中，猴在登船时经历了死亡的危险之后发明了生火钻具。因此，在两半球里，神话都把火与无论天上的还是地上的水相对立起来；并且，如我们已假设的那样，在两半球，凡从形式结构关系反转关涉一种元素的神话都必定返诸另一种元素。“潜鸟女士”故事在其传播区域的中央表现为关于火起源的神话。由于这个缘故，与它对称的盗鸟巢者故事在其外围表现为关于火起源的神话。这个在太平洋沿岸相距几百公里处两次得到证实的令人瞩目的转换在阿尔衮琴语系的已灭绝的后裔尤洛克人和维约特人那里有着最好的例示。这一点开辟了新的视角，而我们下面（第三篇，Ⅱ）将从中引出其他一些启示。





第三篇

私人生活场景

没有夫妇间的结合，结果会带来可怕的不幸，
我们迟早会因不遵守社会法则而受到惩罚。

巴尔扎克（Balzac）：《双重家庭》（Une Double famille），
《人间喜剧》（*La Comédie humaine*），
七星社（Pléiade）版，1，第 991 页





Ⅰ　放荡的祖母

Sic dentata sibi videtur Aegle emptis ossibus Indicoque cornu.

这般光洁美貌的仙女购买角状骨头。

马提雅尔（Martial）：《警句诗集》（*Épigrammes*），Ⅰ，72

因此，我们不是在北美洲又看到了这个神话（M_1）完整无缺地重现了吗？它被用作本《神话学》的出发点，而且在长长的四卷中，我们不停地评述它。我们还不能斩钉截铁地肯定这一点，因为，在博罗罗人那里，盗鸟巢者故事不仅仅用社会学和气象学词汇编码，而且还包含天文学的内涵。为了要在北美洲的异本中发现天文学内涵（迄此为止我们还只是收集到种种推测，本书第37～39，67，76页），就必须回到本书的开头，还必须通过另一条线路来重走迄此为止我们走过的路。

最初我们是在克拉马特人和莫多克人神话中见到盗鸟巢者故事的。不过，在那里它不是出现在初始位置上，也不是以孤立状态出现。依靠一个晚出的版本（M_{538}）（它把较老版本已提到过的各插段关联起来），我们就已能把这故事重新置于一个总体之中，而这总体把它连结于先前各事件构成的序列；由于这个事实，这些事件构成了一种“序曲”，我们在那里已认出了所有在更南面构成“潜鸟女士”故事的序曲。在莫多克人那里情形也是如此，但有两个不同。当“潜鸟女士”故事用作盗鸟巢者故事的主题时，它被反转了过来：愚蠢女人变成聪明处女；已远嫁但不断回到所钟

爱的兄弟处的姊妹让位于抗拒婚嫁的家居姊妹，后者辛勤地为众兄弟操持家务；因此，性的乱伦变成了一种家庭亲密关系，它在饮食和经济的层面上与乱伦相似（M_{541}）。

“潜鸟女士”（DP）故事以对称的方式并且始终是在莫多克人那里还可能以其“正”形式存在。不过，作为序曲被利用，这故事这时连向另一类型故事：天上兄弟（Fr. cél.）的英雄故事，它与盗鸟巢者的英雄故事没有明显的关系。因此，达到了这个阶段，我们便形成了有许多各不相同消息与之相对应的神话公式：

M_{538} =（DP）+（盗鸟巢者）

M_{539} =（DP）+（Fr. cél.）

M_{541} =（DP^{-1}）+（盗鸟巢者）

从这三个简略公式可以引出第一个推论：如果 M_{539} 证明，（DP）和（Fr. cél.）是相容的，并且 M_{541} 证明，（DP^{-1}）和（盗鸟巢者）也是相容的，那么必然可以推知，在（Fr. cél.）和（盗鸟巢者$^{-1}$）之间以某种方式存在一种对应关系。

耶纳人很快就允许我们引入第四个公式，因为在他们那里，“潜鸟女士”故事以正形式用作以反转形式存在的盗鸟巢者故事的序曲（**犯乱伦罪的英雄⇨乱伦的受害者**；以及**被升高的英雄⇨被掩埋者**）。这就是说：

M_{546} =（DP）+（盗鸟巢者$^{-1}$）

事情还不止于此。本书第二篇已使我们得以知道，在盗鸟巢者故事和“潜鸟女士”故事之间不仅因为发现它们并列于同一些神话之中这个事实而存在外在的联系，并且还存在一种内在的还可以说是有机的关系。仅仅证明每个故事各自单独产生其反面还是不够的。它们合在一起构成一个体系，后者显露出它们的对称性：

(1)(盗鸟巢者) ≡ (1/DP)

(2)(盗鸟巢者$^{-1}$) ≡ (−1/DP)

于是，我们看到，这转换既使我们能够通达天文学代码，又使我们能够解开盗鸟巢者故事和被 M_{539} 以出人意料的方式取代的天上兄弟故事之间的关系之谜。因为，天上兄弟故事利用天文学代码来反转本身属于盗鸟巢者故事的消息，同时又利用转换"潜鸟女士"故事全部用语的词汇。在做到这一步之前，还必须先把我们所称的盗鸟巢者故事"序曲"全部列举齐全。这些序曲并不就等于是"潜鸟女士"神话及其反面 (M_{541})，至少还有另外两个序曲。现在来确定它们之间的关系和它们与前面已考察过的序曲之间的关系，是合宜的。

这里首先是一个只发表过其摘要的版本。不过，俄勒冈大学教授西奥多·斯特恩 (Théodore Stern) 教授惠告了我这个未刊文本以及他在 1951 年收集到的其他文本。我要向他的帮助表达我的真挚的谢意。不过，现在还不能显示出这种帮助的弥足珍贵。

M_{560}　克拉马特人：放荡的祖母

一个男孩与他的姊妹同祖母一起生活。一天，祖母打发他们把食物送到一个邻居老翁处。他给他们讲了一个故事。两个孩子将故事重述给祖母听，她从故事中听出一个隐蔽的意思。她假装恼怒，匆匆跑到那邻居处，但她自己却主动要求发生性爱关系。回家后，为了向孩子解释她何以衣衫凌乱，便谎称受了伤。发生多次类似事件之后，两个孩子发现她行为不轨，受到深深的打击。他们决定逃跑。他们迫切需要锥子的帮助。锥子最初在祖母那里时保护过他们，但最后出卖了他们。老妪追逐他们。她从各种迹象看出，他们已成为乱伦的一对。实际上，他们已长大，结成夫妇；他们生下一个孩子，成为模范父母。

祖母变成了凶残的熊。她在寻找仪式性独处期的保护神时发现了孙

子；她杀了他。年轻寡妇为了替死去的丈夫报仇，弄死了这女杀人者。然后，她欲与小孩一起自尽，但格穆卡姆普斯（Gmukamps）（Kmúkamch）成功地救下了后者，收养了他，取名艾西斯（Aisis）（Aishish）。（Stem：1，第31页；3）

这故事后继盗鸟巢者故事，所用词汇实际上与M_{530}相同。这版本在开头虽然不同，但很快也就和M_{533}、M_{538}趋同。她的女儿被孙儿们杀死。她因此而震怒。按照锥子的教导，她假借熊的形象，引他们去狩猎（本书第43页）。因此，很明显，只有序曲不同，这里序曲是放荡祖母的插段，那里是“潜鸟女士”的故事。

放荡祖母的故事以独立的形式或与其他故事相连结的形式在西部和北部各种族群体的神话中占据相当重要的地位：库斯人、蒂拉莫克人（Tillamook）（操萨利希语的一个孤立小部落，位于这语系的主要分布区的南部）、奇努克人、岸地和内陆萨利希人[①]。如我们看到的那样（本书第195页；参见OMT，M_{384}，第64页），它的传播区域还向东方和南方扩展。因此，要对已调查过的各个版本作详尽的分析，还需要做大量工作。我们仅限于区分开所考察的地区里同一个故事可能采取的三种类型。为了明白起见，我们给每一种类型都取一个约定的名字：（1）**挑拨离间的邻居**；（2）**灰熊的阴茎**；（3）**乱伦的祖母**。

我们刚才引用的版本（M_{560}）已经提供了第一种类型的一个范例。这

---

① M_{562a}（科利茨人），Adamson，第220～221页；$M_{562b,c}$（切哈利斯人），上引书，第33～40页；M_{562d}（科利茨人），上引书，第185～188页；$M_{562e,f}$［斯努夸尔米人—普耶卢普人（Snuqualmi-Puyallup）］，Ballard：1，第137页；M_{563a}（萨哈普廷人），Jacobs：1，第179～183页；M_{563b}（利洛厄特人），Teit：2，第323～325页；$M_{563c,d}$（汤普森人），Teit：4，第66～67页；5，第247～248页；M_{563e}（舒斯瓦普人），Teit：1，第678～679页。参见本书第513页。

里还有一个范例，它更为丰富。它源自西北部的萨哈普廷人的一个族群，其领土距克拉马特人的领地不超过300公里。

M_{561}　克利基塔特人：放荡的祖母

年轻的“山猫”和祖母一起生活。一天，她打发他到一个邻居老翁处去询问现在是什么月份以及春天哪个月到来。这老翁回答说：“你对她说，这个月被这样叫：人们拥吻，拥吻，拥吻。”这小孩为粗野的回答感到羞耻，于是哭着逃回家里，复述了这个消息。祖母佯装愠怒，戴上全部装饰物，到那邻居那里去了，借口去斥责。

她刚一到，那老翁不由分说就让她骑到他身上，她就照吩咐做了。她告诫孙子说，在她惩罚那个无耻之徒的时候，他会听到各种各样噪声。可是，孙子跟踪来到那所房子，从里传出一阵噪声。他窥见祖母姿势不轨。

这年轻英雄目睹此情此景，顿起反意。他用树脂涂抹了房舍，放火烧房。他听到，祖母的膀胱在炽热烈焰中爆裂。于是，他就逃得远远的。

途中，他看到一块美味熟肉，就吃掉了。然后，他想喝附近一条小溪流里的水。但他大吃一惊，因为所有牙齿都从齿槽中出来，掉落在水中。他把它们收集起来，包成一个小包，继续赶路。

他来到了一头“雌灰熊”那里。她嫁他为妻，要求他的牙齿与她的太长的牙齿交换。这英雄答应了，就把她的牙齿插入自己的牙床。第二天，他来到属于另一个种的一头雌熊那里，她也要许配给他。但是，在夫妇俩上床之前，那个灰熊妻子突然来到，要求与英雄换回牙齿。第二个熊妻子马上也想要这些牙齿，并通过换自己的牙齿获得它们。翌日，在“美国山猫女士”那里发生了同样的事，“熊”强行闯入那里，以便归还向这英雄借去的牙齿，然后在“水獭女士”那里又发生了这样的事，“美国山猫女士”急急赶来，要求讨回被借用的牙齿。

最后，这英雄遇到五只又白又漂亮的“老鼠”。他娶了她们。“水獭”

突然来到，把牙齿还给英雄，同时要求取回自己的牙齿；但是，他给她的牙齿实际上是他最早得到的也即雌灰熊的牙齿。“老鼠”们害怕这受损害的食人女魔来纠缠，便挖了一条地道，以便与丈夫一起逃跑。在这期间，“雌灰熊”来攻击他的其他动物妻子。她找不到第二个多疑的“雌熊”，后者到河里洗澡去了。她杀了后面几个妻子，然后，追逐“老鼠”们，把她们一个接一个追到，杀了。每个“老鼠”在临死前都把英雄托付给地道中排在前面的一个。排在头一个最小的“老鼠”与英雄一起成功地逃掉。

“雌灰熊”又累又热又渴，遂想到湖水中去爽快一下。她在湖中看到两个受害者的倒影，以为他们躲在湖底。实际上，他们已成功地爬到了天上很高处，在那里嘲笑她。他们鲁莽地同意这“雌灰熊”到他们这里来。在那里，她借口相互除虱子，把他们杀了，再把尸体投入水中。（Jacobs：1，第24～27页）

为了对这神话作出有益的分析，要首先考察其他类型的神话。我们仅仅指出，膀胱爆裂事件是对“潜鸟女士”循环中被抛出的心的反转（其理由到后面会明白），它可以借助岸地萨利希人的源自喀斯喀特山脉西坡克利基塔特人邻近种族群体的一个版本从组合角度加以说明。在那里，英雄名叫“洗衣浣熊”，像这里一样也因为拣到一块熟肉吃掉而失去牙齿，而这块肉正是他祖母的阴道，被炽热的火焰抛在远处。（M_{562a}，Adamson，第220～221页）因此，阴道和膀胱似乎是同一个神话题材的两个组合异体，其相干功能在于把一种乱伦交媾转移到饮食领域，而我们将会看到，这神话的其他文本把这种乱伦交媾置于性的领域。

M_{563a} 科利茨河的萨哈普廷人：放荡的祖母

“洗衣浣熊”的祖母负责采集栎子。“洗衣浣熊”把栎子桶打翻，让收集到的栎子散落一地。他当场就吃掉它们。回家后，他遭到严酷的体罚，昏死

过去，失去了知觉。当他苏醒过来后，就独自沿河道行进，一路捕食蟹类为生。

一头灰熊在对岸问他，浅滩在哪里。这英雄回答道："在你臀部为了放屁而开孔的地方！"灰熊大怒，泅水渡过河流，朝着这蛮横无理的东西扑过去，把他吞吃下肚。可是，后者装备有石刀，把刀插入食人魔的心，从肛门逃走了。这灰熊一连多次吞吃，但结果都一样；最后，它死去了。

"洗衣浣熊"回到祖母那里，因战果而备受称赞。他们一起把这食人魔剥皮、切割，但在运送肉时，祖母把所有肉块都一一扔掉，只留下阴茎这块肉。然而，她在路上延搁了，英雄就回过来帮助她。他看到她在一所空暖房里，正在用那东西起劲地手淫。男孩猛击了她一下。

这老妪召唤兄弟的儿子们来，他们是鸭，住在河的对岸。她要他们乘独木舟来找她。可是，她不是登上舟，而是一连多次变成一块充满皱褶的燧石。侄子们用一根棒敲打刺激这石头，使她打喷嚏。最后，她拿定主意，刚到达就指责孙子欺侮她。

大家去找这犯罪的孙子。他正在忙着弄干肉。人们要他作出解释。他揭露了祖母的丑行，把肉分给各个叔伯。他们得到这供给，也就批准他已做过的举动。(Jacobs：1，第 179～183 页)

萨哈普廷人的邻族奇努克人和岸地萨利希人也知道这个神话；不过，有时他们用捉蚱蜢代替采集栎子，而英雄也使祖母失去它们（Adamson，第 43 页），或者，他们把开头的觅食代之以与动物妖怪灰熊或鹿相遇，而英雄——这时名叫"鹪鹩"（"Wren"，一种食虫的小鸟）——通过从口到肛门而不是反方向穿越它的身体而杀死它（M_{564}，Jacobs：2，Ⅰ，第 199～207 页）。这神话太长，这里无法研讨。但是，研究一下所有变换，无疑是值得的。例如，很明显，M_{563a}的英雄对灰熊的问题"浅滩在哪里"作的粗野回答就是用空间的词汇置换 M_{561} 的老翁在英雄询问现在处于一年的何时和春天

（这也是最容易度过的季节）于何时来临时对英雄所作的回答。在一种情形里，激怒掩饰饮食方面的贪求，在另一种情形里，掩饰性的贪欲；一者指涉为了放出气体而打开的肛门，另一者指涉为了接纳阴茎而打开的阴户。在 M_{563a} 中，打喷嚏的燧石以同一类型的反转预示着我们马上要考察的其他版本归罪于这祖母与其孙子的乱伦。

同样，M_{561} 的英雄在未逃过杀人灰熊的老鼠引导下进行的地下突围与他杀同一个食人魔即他经由另一条隧道也即消化管道穿越其身体时所完成的穿行相对应。这些神话总是摆弄食用这个概念的歧义性，时而取本来的、饮食的意义，时而取比喻的、性的意义。这一点可以从一个萨利希人版本（M_{562d}：Adamson，第 186 页）中英雄在瞥见其祖母用她答应运送的唯一一块肉做的罪恶勾当之后向她发出的忠告看出："这样做是为了吃，不是为了婚嫁！"这老妪对此回答道："我迫不得已只好自慰，因为你拒绝与我睡觉！"英雄也机敏地回答道："奶奶！我饿！"以此暗示性范畴的欲望，它是对 M_{562a} 中饮食上食用祖母阴户作的反转。这个回答导致我们所说的第三种类型。

M_{564}　克拉卡马斯人（奇努克人）：放荡的祖母

"鸺鹠"和祖母已没有东西可吃了。老妪派孙子去打猎。孙子用神奇的召唤使越来越大的动物出现。当鹿出现时，他就杀死它。为此，他一连多次从肛门到口再反过来穿越鹿的身体，并且每次通过时都撕下心周围的油脂。当必须运送鹿肉时，祖母只答应运送臀部。她独占它之后，就备作交媾之用。

"鸺鹠"惊动了她，打断她的工作；他们一起回去，吃了饭后各自在火炉一边躺下。这男孩开始高声梦呓："啊！有一个克拉马特女人来和我共眠就好了！……"祖母说："我的身体一半是克拉马特人。"接着她就骑到孙子身上。

一会儿，他们听到一阵划桨的声响。他们遗憾地分开了。这男孩去会见旅行者，以结识这些陌生人。他们却说："噢！据说，'鸺鹠'和他的祖母同枕共眠……"这男孩知道东窗事发，恼羞成怒，跑进屋里，用鹿皮卷起祖母，扔进河里。

尸体顺流而下，到达很远的地方，被打捞上来，也被认了出来。三个萨满都努力使她复活；只有最后一个成功了。他甚至还成功地在给老妪去除已与她皮肤相混的鹿皮的同时也除掉了她起皱的皮肤，但他未能把牙齿还给她。只要不张开口，她就呈现一派青春美少女的容颜。人们提议她嫁给"鸺鹠"；他看到了她，她向他求婚，他便娶了她。

人们再三告诫他，凡是他带着妻子所到之处，都不许有鹿皮存在。同时，这妻子也注意不露出牙床，但是有一天，"鸺鹠"弄得她太开心，她再也抵挡不住，张口笑了起来。鹿皮马上跳到她身上，像一张皱皮覆盖她的身体。这男孩认出了祖母。他说："人们会耻笑我。"于是他又第二次把她投入水中。

可是，这次人们重新想使她复活的努力终属枉然。（Jacobs：2，Ⅰ，第 199～207 页；参见 M_{566d}，Boas：10，第 119～122 页）

第三种神话类型把祖母的放荡一直推进到乱伦。对于这种形式来说，详尽列举各个变换，也是有益的。祖母有时是只老鼠（$M_{562e,f}$；Ballard；1，第 137 页）或一个季节性动物：报告雨季的蓝色小鸟（Adamson，第 31 页注②，第 188 页），或者一个雪鹀（/spi'tsxu/，参见 M_{752}，本书第 528 页），它只需要很少的食物来维持生存，孙子则不会宽恕而愿意给予其微薄的一份食物（M_{562a}，Adamson，第 220 页）。另一方面，按照一个源自切哈利斯河的版本，祖母是个贪吃者，她的不知厌足的胃口造成孙子遭受食物匮乏之苦（M_{562b}；Adamson，第 35 页）。

有时还会发生这样的情形：构成这组神话的不变特征之一的这种给养

匮乏成为把这些神话关联起来的事件的结果而不是原因。例如在萨利希人版本（$M_{562c,d}$；Adamson，第36～40，187～188页）中，驾独木舟者们的讥笑蜕变成了争吵，而在争吵过程中，祖母不当心把孙子推入火中，而不是相反：他被用火谋杀。她用树脂粘合半炭化的骨头，由此使他复活，但是他失之鲁莽，沐浴阳光而被阳光的炽热融化。"如果他未被焚烧的话，他就仍是一个大鸟，也许猎人今天仍按猎杀巨鹿的方式猎杀它。但是，他的灰产生了一个非常小的鸟——鹪鹩"。因此，这里解释了狩猎为什么和怎样变得困难了。

我们已就 M_{561}—M_{562} 指出（本书第170页），膀胱爆裂或者阴户被抛到远处的插段是对"潜鸟女士"循环里心被抛出的插段的转换。关于这两组神话之间的类似关系，我们还注意到其他一些表征。例如，"潜鸟女士"的姻姊妹"草地鹨女士"[其名祖命名法（éponyme）与雪鸦相反，后者有时作为放荡祖母的化身，参见以上所述] 在行将被烧死时为了保护她带在膝部的孩子们免遭火烧而俯卧。这样，她把荷载的宝贝掩藏在她因怀孕而凸起的身体在灰中压出的凹陷之中。相对称地，为了能够更舒服地享受孙子的拥抱，放荡的祖母（她装模作样）要求伙伴挖一个空穴，她躺在那里就能宿于他的隆起处（$M_{562c,d}$；Adamson，第39，187页）。

各个蒂拉莫克人版本（M_{565a}，Boas：14，第34～38页；$M_{565b\text{-}g}$，E. D. Jacobs，第45～72页）在这两组神话之间建立起一种意味深长的联系，尤其因为这个小种族群体——像那些把放荡祖母故事放在十分重要地位的种族群体一样也操萨利希语——孤立地独处偏南方，位于"潜鸟女士"神话占据地区的中间。这些丰富而又复杂的版本值得作专门的研究。我们现在仅仅指出，它们把放荡祖母故事、"潜鸟女士"故事和被从火中救出的小孩（养父自己怀上并生出他）也即被克拉马特人—莫多克人升格为盗鸟巢者角色的英雄的故事三者融合为一体。不过在这里，一个名叫"野性女士"的

软心肠的食人女魔很困难但仍成功地偷取了两个小孩。她抚养他们长大，旨在使他们成为乱伦的一对配偶，以惩罚他们窥破她与一个老迈配偶的秘密关系，虽然她在表面上已与他分离。因此，她把孙女（这是两个小孩中的一个，但总是采取主动）变成了功能上与“潜鸟女士”等当的人物。接着，她杀了孙子。一个“高处的兄弟、低处的丈夫”的年轻寡妇哭泣着寻找死者，又带着婴孩投身烈焰。一个名叫“秃鹰”的超自然人物救下了这小孩，把他藏在睾丸之下，托付给妻子，让她佯装分娩。在另一个版本（M_{565e}，上引书，第65～67页）中，“野性女士”自己与其兄弟乱伦。因此，我们占有一整系列异本，把它们加以整理，就可以说明从“潜鸟女士”系列过渡到放荡祖母系列的转换的各个阶段。因为，放荡祖母时而作为一个乱伦姊妹出现，时而表现为另一个姊妹（现在是她的孙女）所以与一个兄弟——而他正是她自己在这转换的最后阶段与之乱伦的人——乱伦的原因。无疑，处于神话分布区域外围的蒂拉莫克人并不知道“潜鸟女士”其名。不过，他们在反转这故事时保留了它的一个特征要素：乱伦姊妹因玷污其**白色**喉咙的**黑色**树脂斑点而自我暴露（上引书，第66页）；而在这分布区域的界限里，犯罪的女人因**白色**毛丛而暴露，毛丛源自兄弟的皮衣，被**黑色**树脂粘附，这树脂则（以更符合于动物学实际的方式）不是作为图案，而是作为背景。（参见本书第117，151页）[②] 在这分布区域的另一端，梅杜人版本（M_{554}）创始了乱伦关系的起源；作为在西部的最后回响，蒂拉莫克人版本（M_{565d}，上引书，第62页）创始了乱伦关系禁忌的起源。祖母在事发后说：“你看！事情已败露，一切都空了……从今以后，不可能再与一个近亲秘密做爱了。我的孙子，这样做，是不好的；人们再也不干这种事了。”

② 我们已经知道，还有其他一些转换例子按照照相底片的方式把一个正像转换为负像。例如，对于同一个神话，雪鸮在约库茨人（Yokuts）和西部莫诺人那里带有一个黑色珍珠项圈，在他们的紧邻欧文斯谷的派尤特人那里则带有白色鹿皮（参见 Gayton-Newman，第47页；Steward，第407页）。

由上述考察可知，一种可以说是“垂直的”乱伦——因为它把直系亲属结合在一起——转换了“水平”类型的也即属于同一世代层面的亲属间的乱伦，而后者为“潜鸟女士”故事提供了题材。

然而，在本《神话学》一开始，我们就已指出，参照神话 M_1（它本身在“潜鸟女士”故事中也是可以转换的）和另一个博罗罗人神话（M_5）之间正是有着这种转换关系。M_5 的主人公也是一个孙子和他的祖母，例示了一种违反天性的对偶。两处都是祖母跨骑在孙子身上，目的无疑都不是为了与他进行一种乱伦（我们已从中看出了另一种乱伦的**反面**），但至少是为了进行一种乱伦的**反面**：因为她放屁来毒害他。这就转换了北美洲神话通过其他途径重新建立的乱伦关系：祖母从反面进行交媾而不是做与交媾相反的事。实际上，它们赋予她主动的角色而且——在许多版本中——赋予她在交媾中的优势地位。此外，M_{563a} 给予向灰熊（M_{560} 把食人的而不是乱伦的或者更确切地说通过中介人物犯乱伦罪的一个祖母转换成灰熊）致答的英雄以粗野的答词：“在你的臀部为了放屁而开孔的地方！”我们已独立地证明，这答词被记入也有乱伦（性的）和贪食（饮食的）参与的交换之中。

因此，这里意味深长的是，热带美洲的神话和北半球神话展现出同样的骨架。在 M_{560} 中，祖母把孙女变成乱伦的姊妹，而她自己变成食人女魔。在 M_{562b} 中，她先是表现为一个食物贪吃者，然后表现为乱伦者。同时，M_5 本身由两个相继序列组成，第一个有一个按自己方式乱伦的祖母出场，第二个有一个继她而来的孙女出场，以贪吃者，几乎是食人者的形象重现她（参见 CC，第 80～83 页）。不过，事情还不止于此。M_5 的第一个序列关涉一个向孙子口中放屁的、孙子通过朝她肛门中硬插入一支箭而把她杀死的祖母。相对称地，蒂拉莫克人版本之一（M_{565g}，E. D. Jacobs，第 70～72 页；亦见 Wishram，载 Saper-Spier：2，第 279 页）表明，一个孙子朝祖母食物放屁，然后把一根尖棒硬插入她大大张开的口中，把她杀死。按照 M_5，掘地的、

吃腐尸的动物犰狳偷偷地把尸体埋在家庭茅舍里死者睡的席子下面。在M_{565g}中，也是相对称地，与她对应的人物死于灌木丛中，尸体散乱的碎块悬吊在树上，产生出树香蕈。

我们还记得，M_5 关涉疾病的起源，疾病是由一个贪吃鱼而又未能通过自然途径排泄掉的女人引起的。这神话解释说，从前人们不知道疾病；当然，疾病的出现缩短了人的寿命。这样，这个博罗罗人神话和北美洲放荡祖母循环之间又出现了新的可比性，因为我们肯定注意到，所有版本都终结于早衰或死者不可能复生的题材。此外，我们由此可以明白，放荡祖母循环何以有计划地反转“潜鸟女士”循环：被一个犯性乱伦的姊妹杀死的亲属的**不可燃烧的**心脏作为复活的象征物顺理成章地转换成了被一个后裔杀死的一个女尊亲属的**烧得恰到好处的**膀胱（M_{561}）或阴户（M_{562a}），这后裔由于吃它而犯了饮食乱伦罪。

从方法的观点看来，对源自两半球的神话作这样的比较又从另一方面引起我们的兴趣。实际上，我们将会明白，以北美洲神话为中介，就有可能把作为 M_1 的转换的这个博罗罗人神话 M_5 和一个热依人神话组｛M_{87}—M_{94}｝之间的一种在开始时还未显示出的联系揭示出来。然而，这个神话组是对另一个神话组｛M_7—M_{12}｝的转换，而我们已独立地证明，后者本身又是对 M_1 的转换。实际上，现在北美洲神话组｛M_{560}—M_{564}｝昭示，像｛M_{87}—M_{94}｝一样，M_5 也是一个关于短暂人生起源的神话。此外，｛M_{87}—M_{94}｝把短暂人生归因于一个**天上**生物的介入，这动物已成为一个凡人的**妻子**，并且是**供食者**，因为正是她向人类昭示**栽培植物**。相对称地，M_5 把疾病的起源因而也把短暂人生归因于一个**地上的**（或水中的）女人，她是一个凡人的**姊妹**，并且是**反供食者**，因为她通过自己吃掉**生鱼**而破坏人类的捕鱼。一者是为了满足未来丈夫欲望而变成**人妻**的**星辰**，另一者是兄弟希望把她变成**虹霓**的**人姊妹**（参见 CC，第 322～329 页）。

当我们讨论南美洲神话中的短暂人生题材时，我们已表明，这些神话时而以返老还童和死而复生变得不可能的形式，时而以早衰的互补形式表现这题材（CC，第 214～218 页）。北美洲放荡祖母循环的神话保留了这个区别，因为在第一种类型（挑拨离间的邻居）里，一个很年轻的英雄必须失去全部牙齿，因此成为一个早衰的老翁，而在第三种类型（乱伦的祖母）里，一个非常老的女英雄达致去除皱纹，但是甚至最出色的萨满也未能成功地归还她牙齿，而这种缺乏导致第二次死亡，此后便不再存在复活（试比较 M_{561} 和 M_{564}；本书第 169 和 173 页）。顺便指出，岸地萨利希人设想了在因疾病死亡和因砍头死亡之间也存在同样类型的对立：只有后者是不可补救的（Ballard：1，第 137～138 页；Adamson，第 24，167 页）。

牙齿失落为早衰或复活之不可能提供了论据。这一点同一个神话体系（参见 CC，第 253～256 页和本书第 30，408 页）相一致，这个神话体系像在热带美洲一样也运用按本性不可去除的眼睛和按用途可以去除的粪便之间的对立。人们不会期望与前者分离而可以不受惩罚，而后者则必须定期排泄掉。在不可分离的眼睛和可以分离的粪便之间，牙齿占据着中间位置：衰老一点一点地使人与其牙齿分离，尽管牙齿看起来与眼睛同等地构成身体不可分割的组成部分。作为支配人生的周期性的消极表现，牙齿也反转了胎儿，后者对于他似乎所属的身体的不可或离性也证实了这种周期性，但这一次采取积极的方式，以保证种族的延续。因此，从集体的观点看来，分娩引起的胎儿分离等当于不可燃烧的心的分离，后者作为尽管尸体毁灭但个人仍永生不朽的标志和媒体。我们已在这些神话中揭示的、分成三步的转换也可以这样解释。这转换引起造物主以槌击使一个新生儿与木柴分离，犯罪姊妹的篮或容器生出其亲属的心脏或者用于获取这些心脏（本书第 109 页）。我们还记得，“潜鸟女士”神话的有些版本使一颗心以一个婴儿的形式重生（M_{553}，本书第 121 页）。这种心脏对于燃烧的抵抗是一种经验材料，因为人们在尸体焚化过程中可以观察到这种情形（本书第 52 页

注⑥）。为了使体系的连贯性成立，指出这样一点不无益处：在火葬流行区域的范围里，“潜鸟女士”神话把心转换成眼睛（M_{547}），通过浸入冷水（M_{554}）而不是通过煮沸（也即采取生的模式而不是熟的模式）使死者复生。

关于短暂人生起源的热依人神话把短暂人生与栽培植物的引入连结起来，而这种引入本身起着把一颗星辰与一个凡人相结合的正面作用，后者发生在高和低的宇宙学轴上。讲述放荡祖母故事的北美洲部落不耕耘土地。但是，他们的神话援用祖母和孙子的结合——因而处于尽管是谱系的但同样也是高和低的一根轴上——以便引出他们强调其否定方面的两个后果：乱伦禁忌，从而开创社会生活；以及用自然手段进行的神奇狩猎的丧失，从而产生只有达到文化状态的人才能进行的费事的狩猎（参见本书第174页）。

这里可以来回顾一下，这一切神话全都开始于匮乏时期：两个主人公由于外部环境或者由于贪吃女之故或由于其中一人疏忽而再没有什么可吃的了。按照奇努克人版本（M_{566a}，Boas：7，第142～153页；M_{566b}，Sapir：1，第153～165页；M_{566c}，Jacobs：2，Ⅱ，第423～430页；M_{566d}，Boas：10，第119～122页；$M_{566e,f}$，Ray：4，第146～151页；也在克拉马特人那里得到证实：M_{566g}，Stern：1，第39页），“洗衣浣熊”在夏天疲于采收栎子，因为天太热；为了收得更快，他不细心挑拣，把有虫的也收了起来。[③] 当冬天来临时，他就光把有虫的留给祖母，因而引起他们发生的第一次争吵；夏天回归时，他给老妪吃预先塞满刺的浆果，于是发生第二次争吵。这导致老妪转换成鹑鸡科动物，也许为榛鸡属（*Bonasa*）的种。我们在后面将表明，在这个地区的神话中，这种动物象征短暂人生出现。这个题材也存在于博罗罗人那里（参见

③　我们还记得，在“潜鸟女士”循环（它反转了祖母和孙子循环）中，栎子的出现反有正面的内涵（本书第112页）。

M_{21}，CC，第 128～129 页），因为在这两种情形里，一个或多个人在摄入充满刺的果子之后所变成的动物都是处于人类和动物中间的生物（野猪）或者生和死中间的生物（鹑鸡）。卡拉普耶人版本（M_{567}，Jacobs：4，第 130～133 页）的祖母也是鹑鸡，因此她的孙子洗衣浣熊不饿但渴，一直忙于吃蝲蛄和贝类，以便汲取他所需要的水。她在克拉马特人版本（M_{566g}）中转换成石头；在库斯人版本（M_{568}，Jacobs：6，第 172～173，181 页）中转换成石头或鹑鸡。

北美洲和南美洲短暂人生神话之间还有一些意味深长的相通之处，它们不仅关涉消息，而且表明了骨架的各个共同性质。这里有必要重新详细考察 M_{561} 的一个插段。在这个插段里，英雄逐次与许多动物妻子交换牙齿。这个插段尽管表面上呈巴罗克式（baroque），但其构造在逻辑上还是无懈可击，两半球的神话都严格遵从其图式。

首先我们往后退。参照神话 M_1 的博罗罗人英雄为了不死，必须克服四次考验。前三次考验相互对应，都关涉乐器，他必须不弄出声响地把它们从冥界带回。这英雄在三个动物的帮助下做到了，其中最后一个动物差一点失败。第四次性质不同的考验将英雄置于悬崖顶上忍受饥渴的煎熬。他最后在祖母提供的物质和道义的帮助（她把自己的手杖给他，还教了他一种药疗法）下战胜了这考验，但是由于父亲的算计，他还是敲响过死亡之门。这父亲妄想消灭他而切断了他的一切退路，从而暴露了一个变形食人魔的面目。我们在《生食和熟食》中略去了这后一个方面。这不是因为它对论证没有用处，而仅仅是因为我们忽视了它。对各自发源地相隔遥远的神话作的比较再次对我们分别考察这些神话时尚不甚了了的各个细节提供了始料不及的说明。

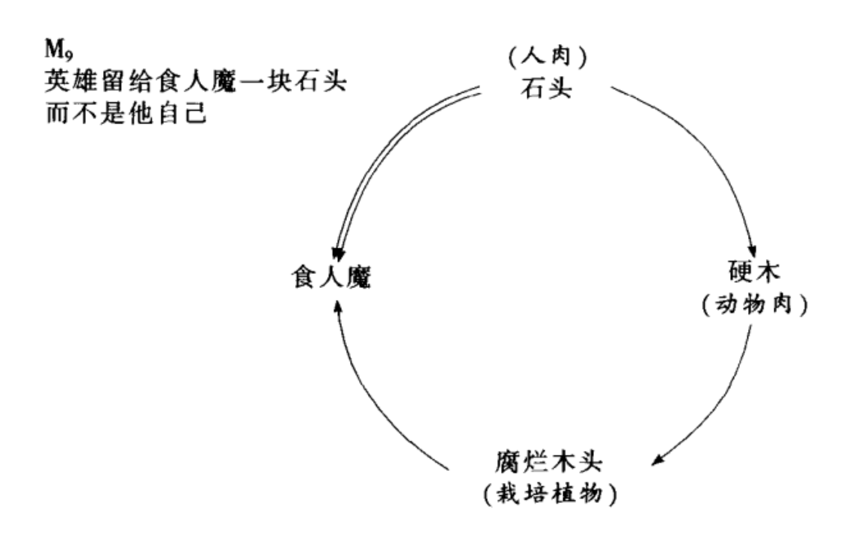
为了证明那些关于食物烹饪起源和短暂人生的神话所构成的神话组的统一性，我们只要把 M_1 所描绘的前三次考验转换成其他神话摆在同样地位的考验。例如，按照 M_9，为了避免人类从此之后作为对花豹给予的烹饪用

火的交换而蒙受短暂人生之累，英雄必须在听到三次呼唤时只对前两次由石头和硬木发出的呼唤作出反应，而不要对腐烂木头的“柔和呼唤”作出反应。因此，这里也有三次相继的考验，它们性质相同，只能根据各次呼唤的声音强度区别开它们。就像参照神话中那样，这里也添加上了第四次考验：这英雄面临一个食人魔，后者扮成他父亲的形象，因而成功地骗过了他，而他靠着一种策略躲过了这食人魔。因此，从 M_1 到 M_9，不仅前三次考验从英雄应当避免发出声响或者应当察知声响的意义上说是重复的，而且第四次考验也相同，因为它起因于时而是**一个扮演食人魔角色的父亲**（M_1），时而是**一个扮演父亲角色的食人魔**（M_9）的登场。

然而，要不是一个像 M_9 一样关涉短暂人生的北美洲神话呈现完全相同的构造，那么，中部巴西的两个神话之间的这个附加相似性原本不会这样明显地摆在我们眼前。唯一的差别是，一种情形里的第四次也是最后一次考验在另一种情形里成了第一次考验。我们来更细致地考察这一点（图14）。

英雄在失去了全部牙齿，变成一个行将死亡的老翁之后，通过获得一副替换牙齿而重又找回了青春年华的种种特征。他与他所娶的灰熊妻子交换小心地从坠落的水底拣拾起来的他的牙齿。然而，我们知道这妻子是何许人，或者更确切地说，知道她在这个神话组中起着怎样的语义功能。她等当于那个祖母，后者时而作为杀害孙子的凶手而转换成灰熊，时而其行为如同一头雌灰熊——这时隐喻取代了换喻——因为事实上她与这种动物的雄性臀部交媾。因此，为了认识南美洲神话的第四次考验，只要进行下列转换就够了：

M_1（变成食人魔的父亲）⇨M_9（变成父亲的食人魔）⇨M_{561}（变成食人女魔的祖母）。



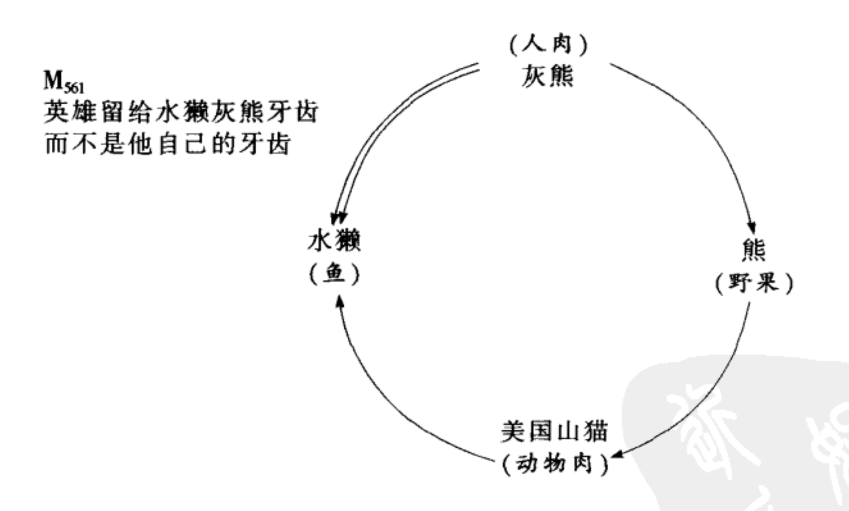


图 14　神话 M_9 和 M_{561} 的共同骨架

然后是像 M_1 和 M_9 中的前三次考验一样相互对应的三次考验，它们还带有这样的附加相似性：第三次考验处处都以半失败告终。在 M_1 中，同谋的蚱蜢回复到半死状态，因而包含介于生和死之间的中间状态的涵义，这便以独特方式说明了人生的缩短的寿命（参见CC，第270～273页）；在 M_9 中，英雄因不顾花豹的忠告对腐木的呼唤作出反应而犯了错误，由此引起了短暂人生的出现。最后在 M_{561} 中，他几乎成功地把灰熊牙齿保留下来取代自己的牙齿，因为他一开始就把这些牙齿插入自己的牙床，因此能毫无困难地凭自己的已成为待用品的牙齿来获取其他动物妻子的牙齿，并且每当前一个伙伴归还了牙齿，他只要把它们移交给一个新伙伴就可以了。然而，在最后一次交易时他犯了个致命错误：在与交易对象交换牙齿时，他把“灰熊”妻子牙齿还给了“水獭”妻子。这意味着什么呢？

这神话保留的人与动物的各个差异之一是，人失去牙齿而衰老，动物则不这样。换句话说，人会衰老，而动物至死仍保持青春。英雄在早衰而成为老人之后，试图通过获取动物牙齿以取代自己牙齿，不仅恢复形体的完整，而且确保延长青春。

他的这种努力由于两个原因而失败。第一，他逐次进行交易的对象是食谱越来越节制、越来越接近人的动物。如果说水獭在这序列的末尾出场，那么，其原因不仅仅在于它尾巴小，习性温和。这种动物以鱼为食，而鱼是在哥伦比亚河拥有大型捕鱼场或常在那里出没的部落的主食。第二，英雄在不小心交出灰熊牙齿以换取自己的牙齿之后，可以说情况未见改善，他的长寿希望无可挽回地破灭了。我们顺便还可注意这种象征与南美洲短暂人生神话（M_{79}—M_{85}）所偏好的象征的对称性。它们说，如果人能模仿通过蜕落老皮肤而成功地保持青春的动物——蜥蜴和昆虫，那么，短暂人生本来可以避免。另一方面，在这里，延长青春如有可能，则是模仿与人不同而不会失去老牙的动物的结果。然而，我们在此有机会看到，在我们考察的北美洲地区，有两种象征程式并存。

我们已在《生食和熟食》中表明，三种向人发出呼唤的物质——石头、硬木、腐烂木头——分别意味着人肉、动物肉和栽培植物，这与另一组关于短暂人生起源的热依人神话（M_{87}—M_{94}）相一致，这些神话把短暂人生的起源追溯到引入栽培植物的时代。M_{561}中的牙齿的（而不是声音的）交换本身也关涉饮食。灰熊是这个地区里最庞大也最可怕的动物，必须通过肉搏战捕猎它们（Ray：3，第188页；Jacobs：4，第21～23页）。它们以食人著称。它们的肉也是卡拉普耶人（上引书，第23页）和普吉特海峡的萨利希人（Eells：3，第618页；M. W. Smith：2，第246页）所禁食的。灰熊肉和人肉间的这种相似性还以较隐蔽的方式表现出来。这些捕杀灰熊的萨利希人却戒绝食其肉。他们焚化这种动物的尸体，尽管不举行火葬（Elmendorf：1，第116～117页）。这种习俗与更往南的波莫人的习俗相对称，他们认为，未经焚化的人类尸体将变成灰熊（Gatschet：1，Ⅰ，第86页）。

我们在后面（第四篇，Ⅱ、Ⅲ）要讨论的神话把普通熊（*Ursus americanus*）同灰熊（*Ursus arctos*）对立起来。普通熊是浆果和其他野果的模范采集者；对于英雄来说，被他奉为猎人楷模的是美国山猫。这样，M_{561}的四个动物妻子就例示了食谱的有序序列，它们分别基于人肉（灰熊）、野果（普通熊）、动物肉（美国山猫）和鱼（水獭）。

因此，就像在南美洲一样，这个短暂人生神话循环在两个平行区域里展开。在一个区域里，犯贪吃罪的英雄杀死祖母，**烧焦**她的尸体；结果，他失去了牙齿，蒙受**早衰**。在另一个区域里，一个在饮食的、性的或兼及两者的意义上贪吃的祖母在被英雄溺死后又不牢靠地复活，但没有恢复衰老使她失去的牙齿；这就是说：对于她来说，**青春是不可能恢复了**。由此出发，两个美洲的故事严格遵从同样的图式，就像图14中的图所表明的那样。这英雄相继遇到三次考验，他都相当不错地克服了。M_9让他与石头、硬木和腐烂木头交换消息。M_{561}也让他涉及交换，但这一次是和灰熊、熊和美国山猫交换牙齿。在两处英雄后来都遇到第四次考验，其间他面临

一种危险，**他凭借从第一次考验保留下来的一个要素而克服了它**。按照M_9，他一开始遇到石头，最后遇到食人魔。他留下一块石头，以之代替这食人魔准备吞吃的他自己的身体，从而**骗过了**它。按照M_{561}，他首先遇到灰熊，最后遇到水獭；**他自己搞错了**，因为留给水獭的是**灰熊**的而不是水獭的牙齿；因此，这被伤害的食人女魔准备杀他——但没有再吃他，因为她没有牙齿，她的咀嚼手段似乎局限于对付癞蛤蟆，把它们夹在牙床之间，弄下它们的头，就像拔除新芽一般。

因此，在这个热依人神话中，英雄把一块石头作为自己的替身给食人魔，这石头是后者的食人性的隐喻物。在这个萨哈普廷人神话中，英雄去除食人女魔的换喻的食人手段即她的牙齿。在一种情形里，他逃脱了，但代价是人类必须短寿；在另一种情形里，他丧了命，因为他自己没能逃掉。

在结束这个讨论时，我们再作一点说明。我们已把《生食和熟食》中关于南美洲短暂人生起源神话的部分称为“赋格曲”，我们对神话结构与某些音乐形式作的这种对比（以及其他一些对比）必定会招致许多人不屑一顾或者揶揄。然而，这毫不失之武断。必要的话，我们可以通过分析各个北美洲版本来证实这样的论点：西方音乐很晚才发现并通过转移到另一个领域来重新考虑这些神话几千年前就已以绝顶精致的形式利用过的各种类型构造。为了让人相信，像南美洲的对应神话一样，M_{561}也呈现赋格曲的形相，只要考察一下图15就够了。牙齿交换的题材按若干相继的阶段展开。委派给不同人物的每个声部都对前一声部作出应答；这里每个声部都名副其实地紧跟所追随的声部。每一次，音程（degré）和音调（cadence）也都变化，因为同一主题由按次中音声部（taille）递减顺序排列的各声部再现，而从性质的观点看来，这些声部风格各不相同，一如人声或乐器声的音调和音色之不同那样明显。像上面提到的情形（第112～113页）里一样，这里考察的情形里也甚至不缺密接和应（strette）。当“灰熊”面对已

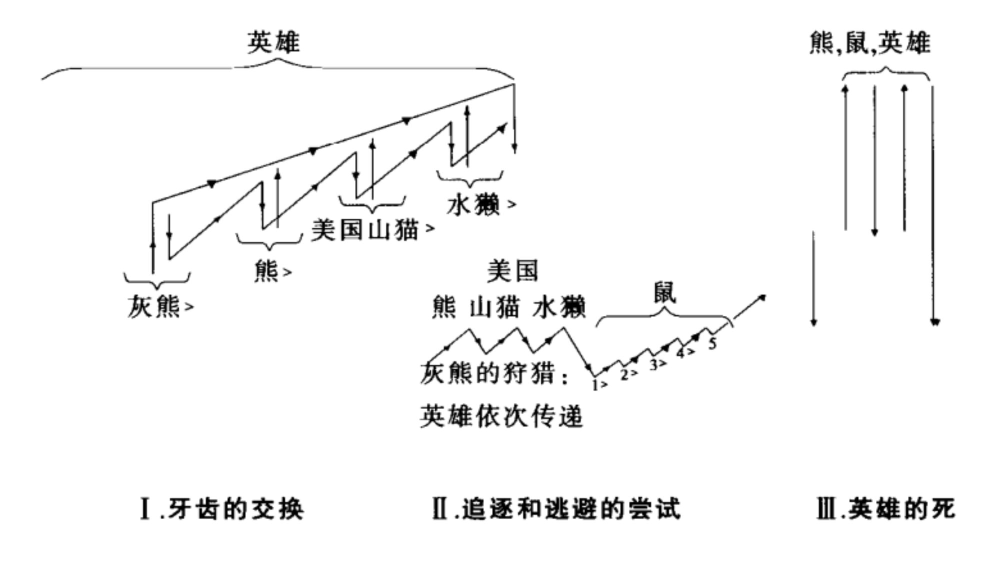


图 15 神话 M_{561} 的赋格曲

奏响的乐曲，为了使它们静默下来而向主题的逐次解释者挺进，一一追上它们时，密接和应便开始。然后，情节以一次急促的运动概括英雄死亡之前的逃亡历程的各个阶段；这逃亡变得令人苦恼不堪，尤其因为它不是像开始时那样，假借青春永驻的修辞象征，而是利用一块血肉之物的丧失，五个包摄在一个动物名下的妻子不停从最长者到最幼者依次传递它，直到她们相继在英雄之后死去。终乐章的庄严音色把两个极端连结起来，并终结于一连串交替升降的琶音和弦（accord arpégé），而高与低的轴充作其持续音（pédale）。它们——当然是以小调调式（mode mineur）——连结天和地、空气和水、此岸和彼岸，并把终点置于这失败的变样。实际上赋格曲是为了规避老迈产生的无可补救的侵害，但却逼迫人作另一种抉择（CC，第 203 页），即人在自然的衰朽和敌人打击引起的暴亡之间作抉择。

源自地理上相距遥远且各方面都有很大差异的各民族的神话

的一体化令人感到不安。为了平复这种烦躁心绪，我们可以合宜地指出，在北美洲西北部，存在一些关于短暂人生起源的版本，它们与南美洲形式的一致超过我们最先讨论过的那些版本。这种情况的出现，其原因恰恰在于这两批版本之间表面上并不怎么相似，迫使人采取演绎法进行探讨，从而使论证更为严密。实际上，这里问题不可能在于神话简单地被各部落相互假借，或者在各民族定居美洲过程中在相当大距离上流播，而在于同一些图式产生各不相同的表现。然而，首先为了确证这些具有创造力的图式的普遍性，同时也为了表明它们的运作方式，对于我们来说重要的是这些图式本身而不是它们的结果。

本书的探究所由开始的克拉马特人和莫多克人的一些神话，它们可以说垂直于｛M_1—M_5｝和｛M_7—M_{12}｝所处的轴。它们说，人们同时得到烹饪用火和疾病：

M_{471c}　莫多克人：烹饪用火的起源（参见 OMT，第 330～332 页）[4]

人类的始祖没有火，他们吃生肉。因为，火掌握在住在东方的“疾病”十兄弟和住在西方的“太阳”十兄弟手中。

“黑狐”鼓励先民为了人类未来的利益而去获取火。他在自己村子和“疾病”兄弟村子之间按规则的间距设置赛跑者。他从看守火的条纹松鼠那里偷取火，赛跑者们接力运送这火。众“疾病”追逐他们，但白费力气。“疾病”们无力夺回火，就决定到人间定居，迫害他们。“直到这个时代之前，疾病从未及于人身。但是，窃取了火之后，世界上就疾病横行。人有了火，但也得了疾病。”

然后，“黑狐”决定到“太阳”兄弟那里去夺取火。他采取伏击，在

④　索引（第 429，423 页）误将这个神话归诸克拉马特人，而他们另有一个不同的版本（M_{471b}）。

“太阳”兄弟的侍役以密告相助之下成功地砍下五个兄弟的头。这个内奸名叫卡卡斯（Káhkaas）[柯廷释为Stork，即“鹳”，但无疑这关涉大的蓝鹭（*Ardea herodias*），参见Barker：2，第329页：克拉马特语/q'ahq'a. h?as/]。“黑狐”所以不敢攻击另外五个“太阳”兄弟，首先是因为他们太强大，同时还因为担心他们全部死亡会带来永恒的黑夜。到那时为止，雪和暴风雨一年到头肆虐。但是，随着五个太阳被消灭，夏天和冬天开始交替。然而，现在必须确定它们各自的持续时间。有些人希望冬天有十个月，另一些人希望它只有两个月。“因为，如果冬天有十个月长，那么，人就会死于饥饿；他们不可能储备充足的根和谷粒。”最后取得了折衷的意见，把冬天的寒冷日子定为三个月长。先民们在变成动物之前宣称，未来人类会对他们感到满意。“我们给他们提供了火；我们杀死了十个‘太阳’兄弟中的五个；我们缩短了冬天；他们会感谢我们。”（Curtin：1，第51～59页）

无疑，严寒的三个月相应于同一来源的一个异本（M_{569a}，Curtin：1，第60～67页）中英雄“响尾蛇”鲁莽地攻击的三个北欧兄弟；他失去了几乎全部牙齿，只留下两颗，但它们变成有毒的；他为了报复而创造并传播了疾病，它们使人从此变得短寿；只有蛇是例外，它们变换皮肤，成功地治愈所得的疾病。

第三个版本（M_{569b}，Curtin：1，第68～72页）让英雄有五个兄弟，他讨厌他们。他们的姊妹因在青春期节宴期间睡觉时犯了错误而招惹这五兄弟患病（参见M_{81}）。人们以为他们已死，但他们病愈康复了，并杀死了世界上的所有居民，只有一对名叫“老迈”的夫妇幸存，他们未能杀掉他俩。现在轮到他们自己被这两个强壮的精灵追逐，最后被衰老逮住而死。“这样，老迈登临于世，而要是这几个兄弟让这老翁和他的妻子在自己家园里平安度日，那么这种局面本来不会出现。”

因此，我们看到在上一卷（OMT，第六篇，I）里研讨过的十个一组的

问题在其中重又出现的这些神话把人生的缩短的寿命与采取生理学的（M_{569b}）、动物学的（M_{569a}）或季节的（M_{471c}）形象的周期性的出现连结起来。克利基塔特人的神话 M_{561} 开始于英雄为了探究春天的到来而进行的一次行动。他们的近邻普吉特海峡的萨利希人（我们还要就这个问题回到他们这里来，本书第 583 页）和哥伦比亚河的奇努克人使这个季节成为复活的季节：

M_{362}　瓦斯科人：不可挽回的死亡的起源（参见 MC，第 470 页）

“山狗”的妻子死后，“鹰”便帮着这个鳏夫朋友一起去彼岸世界找她。他们被船夫一直送到哥伦比亚河中央的鬼岛上，可是杳无人影。人们解释说，只有在守护者蛙吞吃了月亮的期间，在无月的黑夜里，鬼才出现。于是，他们便寻欢作乐，逍遥度日。

实际上，“山狗”看到了他残废的妻子与一个密友在欢快地跳舞，他醋意顿生。在“鹰”的帮助下，他杀死了蛙，剥去它的皮，自己穿戴上这皮；但是，他未能像蛙那样跳跃，也未能吞下月亮，后者横亘在他的喉咙口，他只得再吐出它。在破晓时分，众鬼隐遁的时候，他把他们全部逮住，关进一个专门为此准备好的匣子里。

在返回途中，“山狗”夺过“鹰”携带的这个“匣子”；他听到里面发出声音，出于好奇，他微微开启它；众鬼立刻逃了出来，回到了冥国。“山狗”只抓住一个残废者，也不再去管他了。“鹰”解释说：“如果这匣子一直关闭到返程完结，众鬼就会像树一样，到春天又复活。”（Sapir-Spier：2，第 277～278 页。维希拉姆人版本，载 Sapir：1，第 107～117 页）

这样，我们又看到了南美洲某些有关短暂人生之起源和人死不能复生的神话（M_{79}、M_{85}、M_{86}；CC，第 209～218 页）的疑难之点。不过，问题还不止于此。源自北美洲的这个地区的一些神话像 M_{9}、M_{70}、M_{81}、M_{85}、M_{86} 一样也用声学代码来解释短暂人生；就此而言，意味深长的是，如博厄斯

所强调指出的（15，第486～491页），死亡起源神话在北美洲相当少，在其整个东部尤其缺乏：

M_{570a}　科利茨河的萨哈普廷人：短暂人生的起源

耶稣（Jésus）（原文如此）责成造物主“山狗”塑造大地。他创造了河流，命名了地点，让树木和可食用的植物生长。他说：“人焚烧了这种树木，他们就会对热作出恰当反应，就会抵御寒冷。”

两个人，一个男人和一个女人降世了。他们既没有嘴，也没有眼睛。造物主说：“我会给你们补全，但不要对任何呼唤作出反应，因为它可能是一种危险的生物发出的。”然而，他们没有服从这戒律。耶稣突然出现，宣称，“魔王”已打败他，决定缩短人的寿命。（Jacobs：1，第238～240页）

这个故事的一个土著传述者是震教（Shakers）教派的成员，他按《旧约》和《新约》修改了它。但是，这故事还是重述了在这整个地区散布的其他一些故事。克拉马特人几乎用同样的词汇讲述这故事，并且还把它与他们从《创世记》（*Genèse*）中知道的故事相混合（M_{570b}，Gatschet，Ⅰ，第xciii～xciv页），尽管他们在那里解释的不是短暂人生而是文明技艺的出现。普吉特海峡萨利希人的一个窜改较少的神话把对其作答会铸成不可挽回错误的呼唤与短暂人生连结起来。“将来，人成为会死的。每个家庭里，都会有人死去（年轻人），但不会全部死去；其他人会幸存下去”（M_{570c}，Ballard：1，第114～117页）。内兹佩斯人用触觉或视觉的代码转换这个题材：听死人是可以的，但看或接触他们，是不允许的。造物主违反了这个禁条，因此，死人便不可能复活。（M_{570d}，Phinney，第278～285页）在一个库特奈人神话（M_{570e}，Boas：9，第113～117页）中，造物主与同伴因对“雷雨鸟”的呼唤作出反应而有死亡的危险。“雷雨鸟”把他们囚禁起来，但他们得到解

救。从此之后，雷雨再也不杀人，只不过大声作响而已。

上面各个神话中作为噪声接收者的主人公在别处反转为噪声的产生者。这转换与南美洲的两相对称的神话——分别为 M_1 和 M_9—M_{10}——中的转换相对应，后一转换使英雄时而成为噪声的主体，时而成为其客体（参见 CC，第 200 页）。因此，就像可以预期的那样，人们证实，关于牙齿失落和交换的神话的一个内兹佩斯人版本逐点反转了放荡祖母的故事，因为事实上骗子“山狗”在那里扮演主要角色，他的过错在于发出而不是接收噪声，就像在以这骗子为英雄的关于短暂人生之起源的那些神话中那样。

M_{571a-c}　内兹佩斯人：季节的起源

“山狗”一连多次整个脸被一个飞行物撞击。他以为那是一只鸭，便抓住它烤了以后吃掉。这时他才发觉，这是一个女人的阴户。（参见 M_{561}—M_{562}）当他休息之后要喝水时，牙齿全都从口中逃出，跌入水中。

“野鹅”五兄弟有时一起去打猎，而让他们的漂亮姊妹独自留在居所。“山狗”扮成一个美少年去造访她。这姑娘邀他吃早饭，但是因为没有牙齿，他只好吃切碎的食物。不过，他的好女友马上发现了他的缺陷，她给了他山羊牙齿。接着，兄弟们打猎回来，愿意接受“山狗”为姻兄弟。

他坚持要求下次征伐时陪他们一起去。但是，他不顾人们的忠告，抑止不住要像野鹅那样叫唤的欲望。众兄弟飞翔着把他带到空中，马上又使他下降。过了一定时间，“山狗”终于保持在常规高度上，为此他交替地变成白色的轻的或重的羽毛，视其想处于很高还是很低而定。但是，最后他犯了错误，跌入水中溺死。

这女人指责兄弟们杀死其丈夫。她射箭攻击他们，小心地把自己的心藏在小手指里。三个年长的兄弟死了（参见 M_{471c}，M_{569a}），但两个年幼的看到了心所在的小手指，他们便杀了这个女凶手。

幸存的两兄弟出发去冒险，差一点饿死，只能吃弓皮块。他们来到一

所房舍，里面住着“冬天”老人和他的女儿们。他们宴请两兄弟，却没有端出任何食物。两个旅行者离开这个营地，来到“夏天”老人和他的女儿们的房舍；这些新主人提供他们丰盛的食物，他们根本消受不了。然后，女儿们给两兄弟梳理凌乱的头发，嫁给了他们。

一天，“冬天”老人派女儿到“夏天”人那里，想了解访客们后来怎样。当这女人接近时，“夏天”老人就烤了一块肉，把它扔向这个一丝不挂的年轻女人的阴部。她把这肉带回家，边走边吃，一到家，把吃剩的扔给父亲，他就吃个精光。

“冬天”和他的女儿发动对“夏天”人的战争。他们用水柱作为攻击的武器。但是，“夏天”老人挥舞斗篷，或者按照另一个版本，挥舞内脏——鹿的肝和肺而使冰柱融化。“冬天”人战败了，但慷慨大度的敌人给了他们肉食，他们也就带着这给养真的远走高飞了。（Boas：4，第144～148页；参见Spinden：1，第149～152；Phinney，第330～338页）

因此，这神话不是一开始就把周季周期性作为范畴提出，以之排除老人的返老还童，而是以相反方向展开。“山狗”甚至在配备了耐久的牙齿，并且把它们保存好（这与M_{561}中的“洗衣浣熊”不同）的情况下也仍以横死告终（如同M_{561}结束时的“洗衣浣熊”），因为他发出了太多的噪声；这与神话M_{352}和神话系列M_{570a-e}中的一些神话相反，而按照后一些神话，要不是为了他自己能逃避横死，那么至少也是为了使已故者能够复生，他就切不可听噪声。似乎这里事关一种对应，已变得不可避免的死亡好像保证了，尽管惧怕漫长的冬天，人生的周期性还是与季节的周期性相匹配。“夏天”用以对抗“冬天”的武器包括鹿的内脏。这一点提出了一个问题。内脏在这里的介入也许仅仅是为了与武装另一营垒的尖顶冰柱构成重要对立。我们知道，在世界的这一地区和其他地方，肝都当然地归于老人，他们往往没有牙齿，比较容易咀嚼这种柔软而无骨的肉。（参

见 OMT，第 394 页）克拉马特语把动物内脏列入圆形物体的范畴之中（Barker：1，第 7 页注①），莫多克人在一个神话（Curtin：1，第 24 页）中把鹿骨作为一方，肉和肝作为另一方，使双方对立起来，而石臼和火分别靠它们来维持。内脏被与不可燃烧的、因而处于寒冷一边的心相对立，因而在这里提供了与热的相似性。由组合链启示的这些解释是有道理的。既然如此，它们就不可能叫人忘记：与 M_{571} 最为对应的南美洲神话（M_1）——说最为对应，是就这样的意义而言的：两者都采取转换**噪声的接收者⇨发送者**，并且都创始了周季周期性的起源——终结于这样一个插段：一头（英雄乔装而成的）鹿置敌人于死命，只留下其内脏还继续存活，而我们必须认识到这些内脏的天文学涵义（CC，第 318～322 页；OMT，第 23～25，91～92 页）。我们现在要探究的正是这个天文学聚合体。





Ⅱ　生生死死

我的两颗心犹如两支巨大的火炬，它们竞相利用自己最后的热量，把一对光芒照入我的两个灵魂……

波德莱尔（Charles Baudelaire）：《恶之华》（*Les Fleurs du Mal*），CXX1，七星社版，第 119 页

对于放荡祖母的循环，我们能够在它和南美洲的像它一样也通向短暂人生题材的神话之间建立起联系。除此之外，这循环还有一个相当令人感兴趣的地方。它从历史和地理的观点，首先对大草原地区，接着对大湖周围地区开辟了一个视角。因此，这两个地区的神话应当被视为处于我们正在考察的那些神话的延长之中。

就大草原而言，我们只提出一点。看来很可能（不过，要作完全的证明，我们就必须倒回到很前面），我们已提请读者注意（OMT，第 252～253 页）的祖母和孙子循环的一个插段可以与放荡祖母循环的一个插段互换，因为它产生于下列三个转换：

（1）[（**取自一个雌性动物的胎儿**）⇨（**任其固定于一个雄性动物的阴茎**）]；

（2）[（**……一个孙子惧怕的原因**）⇨（**……一个祖母高兴的原因……**）]；

（3）[（**……由其孙子传给异乡情人们**）⇨（**由她自己占有，用于进行乱伦的交媾**）]。

在包含这插段的各个大草原神话中，它援引一种在土著思维看来更为重要的天文学结合，因为这种结合指示这样的时期：雌野牛发情几个月后胎仔在其子宫内最后成形。

放荡祖母循环还提出了一个关于世代周期更新的问题，但用负面措辞提出它：所关涉的不是动物幼仔的每年出生，而是年迈的人之不可能返老还童和死者之不可能复活。另一方面，一种生物学周期性的出现（它本身的作用是调节生殖）在内兹佩斯人那里凸显在首要地位。内兹佩斯人是内陆萨哈普廷人的远亲。他们的神话在这一点上反转了属于同一语系（克利基塔特语系）的、处于萨哈普廷人在落基山脉和喀斯喀特山脉之间所占据的一片连续领地两端的各部落的神话。

$M_{572a,b}$ 内兹佩斯人：伪装不适的祖母

一天，小"洗衣浣熊"饱餐了一顿蝲蛄，然后爬上一棵树打瞌睡。一头灰熊到他身边，求他给它清除毛发里的蚝。"洗衣浣熊"借口这访客耳朵里跌进一个小动物，向它借了一根长骨针，用力深深扎入它的耳道。灰熊就死了。

这年轻英雄跑去找祖母，叫她帮助肢解这野兽。这老妪抓伤自己的腿。"洗衣浣熊"看到了流血，断言她来了月经，应当马上隔离，不要玷污他而使他再也不能去狩猎。她心生不满。"洗衣浣熊"独占全部肉，边吃边高声谈话，以便蒙骗这老妪，使她相信，他邀了许多客人。因此，她不感到奇怪，他宴请一天后，只剩下熊皮。她满足地带回这皮。但她满腔怒火，披上这皮，变成灰熊，杀了孙子。（Boas：4，第 196～197 页；Phinney，第 259～267 页）

这神话反转了放荡祖母的神话。这反转是英雄杀灰熊所用的方法引起的。灰熊在这里是温和的动物，而不是食人魔。这里不是亲自从肛门到口

穿过身体（M_{563}），而是用力把一根长针扎入耳朵，自己则停留在外面。但是“洗衣浣熊”吃掉全部肉，让祖母挨饿，这种情形与 M_{562b} 中的情况相反。此外，如果说在 M_{564} 中，英雄杀了祖母，用一张鹿皮包裹尸体，这鹿皮起皱，而这对于一个老人而言是象征着死亡的先兆，那么，M_{572} 则让她用一张灰熊皮伪装自己，以便使一个年轻英雄夭折。

现在我们开始向东深入行进。我们首先看到派尤特人，他们知道放荡祖母（这里是母亲）的故事。他们说，“山狗”为了独占全部肉而指责一个女人来月经，因为肉是不适女人禁食的东西（M_{537}，Lowie：4，第 136～137 和第 126 页）。在上一卷里（M_{501b}；OMT，第 408～409 页），我们已表明了，梅诺米尼人那里有这个题材，它在那里所采取的形式与放荡祖母循环有双重相似之处，因为这里也事关一个与一头熊——活的而不是死的——睡觉的祖母，以及她的孙子向她的耻骨扔他杀死的这野兽的一个血块。这祖母为了报复而创造了女人的不适，而孙子利用其非常有利的身份随心所欲地吃肉，并把吃剩的肉储备起来自用。扔向一个裸体女人耻骨的血块这个事件马上使人想起 M_{571}（本书第 191 页），在那里，“夏天”老人也如此对待“冬天”的女儿，而这就让人假设，女人的生理周期性与周季周期性同时出现，而这个组所有其他神话都把后者同人生的缩短寿命相联系。

在密歇根湖对岸与梅诺米尼人隔湖相望的一个操阿尔衮琴语的种族群体对此提供了最为令人信服的证明。因为这些马斯库顿人在他们的神话版本中把我们只是用不怎么直接的联系连接起来的各个题材全都集中起来：

M_{574}　马斯库顿人：月经的起源

造物主维萨卡（Wisakä）与祖母一起生活。一天，他们突然拥有了大量食物。他看到这老妪惯常待的地方有血，便借口说她来了月经，禁止她分享美餐。从此之后，女人就一直蒙受周期性不适之苦，必须在一所孤独房舍里隐居。如果她们隐瞒这状态，到主住所里吃东西，则会使丈夫

折寿。

维萨卡秘密地把这危险告诉祖母。她又急忙告诉一个女邻居。这女人组织了一次宴会，宣布了这个新习俗。这使维萨卡大为恼火，因为他居心不良，希望人类忽视这些必须遵守的注意事项，从而使生存寿命缩短。(Skinner：10，Ⅲ，第 338～339 页)

M_{574}令人瞩目地与各个西部版本相对称。不是季节交替所造成的匮乏引起短暂人生，取而代之的是，在本神话开始时丰足主宰一切。被撇在一边的血给英雄提供了使他与祖母分离的手段，而不是所获的丰足（当他杀死一个大猎物时）提供给两人以会合的机会，如果不是会合的手段的话。在一种情形里，人生因祖母的性过失而缩短，这神话借助饮食的象征来表达这过失。在另一种情形里，祖母小心地不犯与其性状态相关的饮食方面过失，这种小心保证人类得到比她不这样小心时更长的寿命。

因此，我们可以理所当然地认为，我们起先隔离在北美洲西部一个有限区域里的那些神话是环环相扣的，并与源自作为阿尔衮琴语系成员的各部落的东部版本一起构成一个连贯的总体。我们在后面将就盗鸟巢者故事对此作出论证（本书第 645 和以后各页）。目前，我们就满足于这第一个结果，它足以证明一种看来是危险的尝试，因为这尝试在于从我们在东部阿尔衮琴人那里观察到的、一开始认识不到的一个转换出发来解释“潜鸟女士”神话（并且通过推论也解释它所反转的盗鸟巢者神话）的某些隐晦的方面。

现在我们略作简短的回顾。为了证明耶纳人神话 M_{546} 在“潜鸟女士”神话组中间所占据的反转地位，我们已从它转换情节场景时所采取的方式中引出论据。M_{546} 中情节不是开始于一个家庭居所里，它把主人公们置于一个公共房舍或暖房里，那里还居留着非亲属，并且女人不得入内。耶纳

人神话似乎把一切建筑物都叫做暖房。克罗伯（1，第 340 页）据此下结论说，这里实际上事关住宅问题（本书第 107 页）。这是可能的，但从我们感兴趣的观点看来，真正的问题不在这里。克罗伯自己就强调了暖房在加利福尼亚人社会中的作用。他说："男人每天在里面发汗，这是社会习俗，而不是为了医疗；他们聚在那里是为了交谈，常常也是为了睡觉……暖房在他们是俱乐部……人们直接用火使它发热，而绝不用向炽热石头喷洒水而产生的蒸汽……女人们不得进到暖房里面，除非在举行某些典礼期间，在这些典礼中不是完全免除了发汗的仪式，也是把它们置于次要地位。"（上引书，第 810～811 页）即便在耶纳人那里所有这些场所都用于多种用途，也还是很明显，M_{546}根据男人房舍和家庭住宅之间在加利福尼亚人思维看来是带根本性的对立来界定**此时此地**的暖房。从神话的观点看来，情节在其中展开的这个场所是完全意义上的男人房舍；这个特征从一开始就把这个耶纳人神话与那些强调同一些主人公在其中生活的居所的家庭性的神话对立起来。另一方面，这些神话全都把"潜鸟女士"与其钟爱的兄弟的乱伦尝试置于灌木丛中。

然而，家庭茅舍、男人房舍和灌木丛所构成的这个三元组已出现在我们开始探究时分析的所有最早神话之中。M_5的隐匿的（在本来意义上）男孩、他在 M_1中的引申的对应人物都抗拒离开家庭茅舍，抗拒到只适合成年人的男人房舍定居。同时，如果说 M_1、M_2的真正乱伦在灌木丛里发生，M_5的逆乱伦在家庭茅舍里进行，那么，M_{124}（它反转 M_1）把真正的乱伦转移到男人房舍里进行。相对称地，"潜鸟女士"神话把真正乱伦置于灌木丛中，但隐匿男孩按照各个克拉马特人版本处于家庭茅舍之中，按照这个耶纳人版本则处于男人房舍之中。

我们现在集中注意从 M_1到 M_{124}的转换。我们刚才已作了回顾，它的特征在于把犯罪的儿子（或儿子们）从家庭茅舍——M_1的英雄象征性地仍依附它，从而表现出他先前就有乱伦的倾向——一直移位到男人房舍，M_{124}

（它还继以其他一些反转）在《生食和熟食》（第 261～313 页）中已使我们得以假设在 M_1 和 M_{124} 之间存在一种对称关系，而每个神话所固有的天文学参照的“调律良好”的应用将使我们得以证实这关系。实际上，M_1 与乌鸦座的起源相关，M_{124} 与猎户座和昴星团的起源相关。在这些星座的运行适用于季节代码以及种族志证明土著思维把它们用于这目的的双重条件下，我们根据内在分析就已能假设存在于这些神话和它们所转换的或者转换它们的那些神话之间的相关、对称和对立之关系全都从外面也得到了证明。实际上，我们作的论证就是这样的。

但是，如果说这对于南美洲神话来说是成立的，并且如果说我们已与它们作过比较的北美洲神话从自己方面转换了它们，那么，只要我们没有为北美洲神话也作出这种证明，我们就还未完成任务。各个相互对称地转换的南美洲神话或者关涉乌鸦座，或者关涉昴星团和猎户座。为了使说明更确切起见，我们应当说，博罗罗人神话 M_1 的英雄盗鸟巢者变成了乌鸦座和雨季主人，而谢伦特人神话 M_{124} 的英雄们则变成昴星团或猎户座中的一颗星辰和旱季主人。如我们试图通过内在分析予以证明的那样，若假定南美洲和北美洲盗鸟巢者故事构成一个神话，那么，结果必定是，在从一个半球到另一个半球时，它的消息发生反转，其方式如同在同一个半球里一个与它对称的神话表达其反转消息时所采取的方式。实际上，从一个半球到另一个半球时，冬天和夏天相互取代。因此，如果各个神话必须在两个半球里意含着同一季节，那么，它们的内容必须反转过来。或者，如果这些神话保持相同——就像我们已为盗鸟巢者故事证明的那样——那么它们的季节内涵就必须反转过来。换句话说，既然已提出在南半球里，M_1 意含着乌鸦座，M_{124} 可化为：$1/M_1$ 猎户座和昴星团，那么，就应当证明，在北半球里，与 M_1 相似的神话意含着这后两个星座，而后两者的象征如此便重复了它们在旧大陆里按照宇宙志资料所取的象征，因为本书所强调的区域如同希腊—罗马世界也处于北纬 40°和 50°之间。

情形确乎如此，而且我们也已掌握一些征象。在所利用的最早一些版本中，北美洲的盗鸟巢者作为水主人出现，因为在克拉马特人版本（本书第 27 页）中，艾希什成功地扑灭了他怀有敌意的父亲引起的大火。尤洛克人、维约特人和马卡人神话的英雄（M_{557}—M_{558}，本书第 154～159 页）作为雨和暴风雨的创造者或报告者更其鲜明地使人想起**猎户座雨云**，它在俄勒冈雨水最多的时期即 1 月份主宰夜空（Frachtenberg：2，第 232 页注①）。但是，这些神话都没有把他标为一个星座。为了表明他至少充任这角色，我们采取间接的路径。实际上，我们知道，“潜鸟女士”神话在北美洲反转了盗鸟巢者神话。如果某地有个神话反转“潜鸟女士”神话，其英雄或英雄们是个星座，那么，就可以推知，与“潜鸟女士”神话结成反转关系（但在另一根轴上）的神话的英雄也充任这角色。这证明同时也说明了前面考察过的神话的某些更隐晦的细节；它在给予它们天文学内涵的同时，自身也平添了有效性。

信任了这些承诺，读者就会谅解我们独断地把这转移到北美洲的另一端，但始终保持同样的纬度，因为就我们的目的而言，这是必要的。大西洋沿岸阿尔衮琴语系最东面的代表构成了所谓瓦巴纳基人即“旭日人”集团，它包含四大部落：缅因州的佩诺布斯科特人和帕萨马科迪人、新斯科舍的米克马克人以及加拿大和美国实际边界线上的圣弗朗西斯人（Saint-Francis）或阿布纳基人（Abenaki）。我们已经知道他们的一个神话，把乱伦题材、潜鸟和一个星座的起源连结起来：

M_{575a}　瓦巴纳基人：猎户座的起源

一个兄弟和一个姊妹两情相悦，决定一起出逃。他们的近亲追赶他们以便惩罚他们。他们穿越冰封的湖时快被追上，这时他们脚下的冰陷落了；他们就失踪了。不久之后，人们看到他们化身为发出神秘叫声的潜鸟。这对情侣以此形相登上了天，变成猎户座。（Speck：5，第 352 页）

佩诺布斯科特人异本（M_{575b}；Speck：3，第 20 页；10，第 52 页）按照有些人的说法关涉昴星团，按照另一些人的说法关涉一个邻近星座；昴星团有一个不同的名字，叫/mnábasuwak/即“组合在一起的群星”，这使第二种解释更可信，它认为可能标示猎户座：“有些人称它为/meda'wilé/即‘潜鸟’，因为有一个关于爱上堂/表姊妹而违反习俗娶她为妻的男人的神话。这女人的兄弟们追逐他，在他们快要杀害他时，他跌落在冰块下面然后升上天空，先是化身为一个潜鸟，然后化身为一个星座。”

有一个奥吉布瓦人版本（M_{576}，Josselin de Jong：1，第 1 页）源自苏必利尔湖西面的一个地区，它与大西洋和太平洋的距离几乎相等。这版本反转了此神话在大陆东部和西部所采取的两种极端形式：这对情人不是兄弟和姊妹，而是一个属于苏人，另一个属于皮奥里亚人（Peoria），也就是说，他们属于两个敌对民族。他们决定一起乘独木舟逃离，但这年轻男人的部落拒绝接受他们。他们在把敌对部落隔离开的湖的两岸都不受欢迎，于是就停留在中间，暴风雨发现了他们，置他们于死命。“在最后沉没之前，他们又最后一次露出水面，发出哀鸣。从此之后，人们就一直在皮奥里亚湖上听到这叫声。”

因此，很明显，“潜鸟女士”神话和乱伦情人神话在大陆的两端相呼应。一个神话在冬天进行，因为湖已冰封。另一个处于宜人的季节。实际上，这兄弟和这姊妹首先在露天宿营；然后当这罪女采取其水鸟本性时，她就定居在湖中，人们每天都看到她在湖中游泳和潜水，因此，湖面不可能结冰。此外，我们知道，在产生这现象的时候，“潜鸟”向水仍没有结冰的岸边迁移。在一组神话中，乱伦把一对同胞兄弟姊妹结合在一起，而死亡使他们更紧密地结合起来，融合为一个动物，然后又融合为一个星座。在另一组神话中，姊妹之转换成这同一个动物以及兄弟之在一个遥远异乡结婚都以双重最后决定性的方式使他们分离。邪恶淫欲未遂的乱伦姊妹在垂直轴上追逐其亲属们，而他们试图沿此轴逃过她，她则用火消灭

了他们。相反，瓦巴纳基人神话的兄弟和姊妹一旦邪恶淫欲得到满足，马上就沿水平轴逃离亲属，后者则试图沿此轴追上他们，以便消灭他们，结果他们死于结冰的水中。这些结果是并行不悖的，但它们还是以另一种方式相对立。这个瓦巴纳基人神话说明了呈一个星座形相的一种天文学构形：星辰明亮地散布在夜空中。“潜鸟女士”神话说明了一种动物学构形：一些白斑点构成一个项圈，它们明亮地散布在一个水鸟的暗色羽毛上。然而，如果说猎户座构成在冬季天空高处的发光珍珠装饰物，那么，潜水的“潜鸟”（*Gavia immer*）作为神话的鸟在夏天带有作为其特征的羽毛，因此，它在低处的水中构成一种装饰物，后者在一根空间和季节的双重轴上与另一种装饰物相交替。

据此，我们就更容易在莫多克人版本（M_{541}）（它从乱伦的和杀尊长的姊妹的局部方面反转“潜鸟女士”）的贞节姊妹和无可慰藉的妻子身上认出瓦巴纳基人的“潜鸟”——“按照传说和实际皆为坚贞的楷模”，印第安人将其叫声比做“为情人之死而哀叹”（Speck：5，第 352～353 页）。最后，由于事实上克拉马特人的盗鸟巢者艾希什是乱伦同胞兄弟姊妹的儿子（M_{530}，M_{583}），所以，他应当被认证为猎户座本身，或者至少是猎户座的附属，就像 M_{557}—M_{558} 中他的对应人物的气象学功能所证实的那样。实际上，为了证明作为这一切神话的中枢的姊妹这个人物的统一性，只要作下列转换也就够了：

M_{575}（**对作为情人的兄弟至死忠贞不渝的姊妹**）

⇨M_{546} 等等（**杀死不愿当情人的兄弟的姊妹**）

⇨M_{541}（**对不是兄弟的情人至死忠贞不渝的姊妹**）等等

我们在北美洲两端所观察到的“关于潜鸟的”神话之间的对称性伴有人们在这两地所认识到的属于这种鸟的价值的根本反转。加拿大法语把潜鸟称为“海鹰”（huard 或 huart），并把它们重组为四类：潜水或环颈的潜

鸟（*Gavia immer*）、黄喙潜鸟（*Gavia adamsii*）、头等或北极的潜鸟（*Gavia arctica*）和海猫或红喉潜鸟（*Gavia stellata*）。我们神话中的许多细节，尤其对羽毛的刻画毫无歧义地是指潜水潜鸟。

我们还记得，在西部的各个神话中，犯罪姊妹之转换为潜鸟乃是对她的一种惩罚。它们说，这种鸟是“丑陋的”（M_{539}）；它的肉不可以吃，刚一入口就吐出来（M_{539}，M_{540}）。然而，东部的阿尔衮琴人对潜鸟抱大相径庭的观点：“在各种水鸟中间，第一位就数它。它的名字在佩诺布斯科特语和马勒西特语（malecit）中意味着‘上等的或可赞美的鸟’。这名字表明人们看重它，把它当作时令变迁的预报者，因为它的羽毛光彩夺目，叫声尖厉……杀死一只潜鸟，等于犯了一次渎圣罪。”（Speck：5，第352页）上一卷里讨论的一组神话（M_{444}，OMT，第235～238页）称“潜鸟”这个人物是光艳照人、衣饰华贵的美女。帕萨马科迪人和米克马克人让潜鸟成为猎人和造物主的信使。这些作预言、提供帮助的鸟在离开了人之后仍属于人的行列。当它们发出特有的叫声时——帕萨马科迪人说“潜鸟在叫”——它们正是在叫人；通过它们的中介向不在场的造物主发出祈求的人会如愿以偿。（Rand，第288～289，378～382页；Leland，第19，26，50～51，68页；Prince，第26～27，51页）奥吉布瓦人的仪式中，仿照潜鸟形象雕刻的一根棒用来击打水鼓，以便召唤精灵。（Densmore：2，第96页）杰出的爱斯基摩人研究专家萨

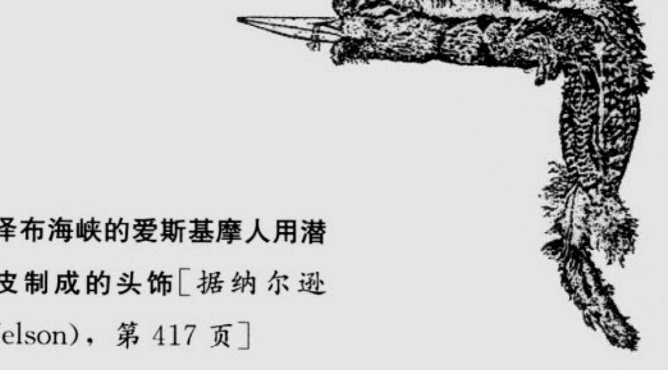


图16　科泽布海峡的爱斯基摩人用潜鸟皮制成的头饰［据纳尔逊（Nelson），第417页］

拉丹·当格吕尔（Saladin d'Anglure）先生向我证实了，哈得孙湾东边与北方阿尔衮琴人相邻的爱斯基摩人重视和尊敬“大潜鸟”。他为了佐证自己的说法，还欣然出示一个缝纫用品箱，它用一张保留全部羽毛的潜水潜鸟皮制成，是一种珍品。

然而，甚至在米克马克人和帕萨马科迪人那里，“潜鸟”作为角色似乎也有不稳定之虞：“鼬鼠”女人的不幸丈夫，他们爱上了海“鸭”。他杀了情敌，然后自尽。或者，他受属于另一种潜鸟的侄儿欺骗，于是他假装自杀，以便随后立刻复活进行报复（$M_{577a,b}$；Leland，第 164～169 页）。易洛魁人进一步强调了这种矛盾心理。因为，如果说按照起源神话的翁翁达加人（Onondaga）版本，“潜鸟”在天上女人从高空坠落，跌入原始河流时发出救援她的警报，那么，按照莫霍克人（Mohawk）版本，这鸟犯了错误，他看到这不幸女人的反光，以为她在深处。因此，这是指“鸡鹊”，是苍鹭的一种，易洛魁人给它取的名字意为“眼睛始终盯住天空的苍鹭”。它会修正视角，采取适当的营救措施。此外，这“潜鸟”把危险的食人者的心脏藏在右翼之下，但他最后还是答应交出这些心脏。关于潜鸟的肉，易洛魁人说，这是女巫的肉，他们决不食用（$M_{578a,b}$；Hewitt：1，第 179，285 页；Cutin-Hewitt，第 136～137 页；Waugh，第 135 页）。“潜鸟”和“鸡鹊”之间的对立在黑足人那里似乎不怎么明显，尽管这两种鸟在他们那里都占有十分显要的地位。他们把“鸡鹊”当作一种圣鸟，这也许是因为它的名字意为“喙指向太阳”；他们称“潜鸟”为“美骏马”，因为这种鸟的振翼方式犹如阅兵（Schaeffer：2，第 39 页）。他们的邻族库特奈人不食“潜鸟”。（Turney-High：1，第 42 页）如果我们相信这些神话，那么，这种禁忌必定流行于“潜鸟女士”循环分布区域，也即加利福尼亚东北部和俄勒冈南部。并且，更往北在塔奈纳人（Tanaina）和印加利克人（他们属于西部阿塔帕斯干人）那里也可看到这种禁忌：“他们不愿意食‘潜鸟’，说它的肉色泽暗淡，味道可疑。”（Osgood：2，第 36 页；3，第 40，44 页）另一方面，与阿尔衮琴人

接壤的东部阿塔帕斯干人奇佩维安（Chippewyan）人没有这种禁忌（Seton，第172～173页），此外，岸地萨利希人也食“潜鸟”（Eells：1，第214页；3，第619页；Olson：2，第50页）。

人们惊异地发现，一般说来，在整个西北地区，在从一组神话到另一组神话时，“潜鸟”的正负价反转了过来，但这种价到处保持得非常显著。例如，分别属于下弗雷塞萨利希人和普吉特海峡萨利希人的利洛厄特人和斯诺霍米希人（Snohomish）有一些神话，人们说它们与分布于遥远南方的“潜鸟女士”神话相对立。利洛厄特人的神话使“潜鸟”成为一个年轻女人的教唆者；斯诺霍米希人的神话把他当作纯洁少年，让他被一个食人女魔引诱和俘虏。（$M_{579a\text{-}e}$，Teit：2第334～335页；Ballard：1，第101～102页；Haeberlin：1，第435～437页）不过，紧邻的斯夸米希人（Squamish）和克拉拉姆人（Klallam）使他成为罪恶岳父的同谋，而后者又试图使女婿在大海中迷失（M_{579f}，Hill-Tout：7，第527～528页；M_{579g}；Gunther：2，第137页）。

我们不想对全部爱斯基摩人神话做详尽研究，因为我们担心，那样的话，就必须翻出有记载可查的所有这类神话。博厄斯（2，第825～829页）和萨瓦尔（Savard）（第126～154页）已给它们做了暂编目录，包括了从阿拉斯加到格陵兰的所有爱斯基摩人群体、西北海岸和内地的各种各样土著部落直到阿拉帕霍人和奥萨格人。那些极为丰富的爱斯基摩人版本尤其令人感兴趣，因为，显然它们重新转换了放荡祖母循环，这一循环本身是对“潜鸟女士”循环的转换，而这重新转换旨在重构这“潜鸟女士”循环同时又改变主角的极性：

M_{580a} 爱斯基摩人（巴罗岬）：瞎子和潜鸟

一个老妪、她的孙子和孙女是一场瘟疫的仅剩幸存者。他们仅靠孙子打猎维持生计。不过，猎获很丰富，老妪把猎物弄干，大量储备起来。她使孙子变成瞎子。从此之后，他再也不能打猎。储备的食物都吃光了，只

得食用甚至完全废弃的东西。

春天来了，一头熊来到房舍近处，这瞎子在祖母引导下成功地杀死了它。但是，她让他相信，他已吃掉了这野兽。她把这新鲜肉留给自己和孙女，仍给孙子吃腐烂的肉。她还让他喝腐败的水。（参见 M_5）

一天，这瞎子与一个潜鸟交谈。这鸟可怜他，让他沉入湖水之中。这治疗使他重见光明。他康复后在一次渔猎白鲟的过程中把祖母溺死。按照他的劝告，他的姊妹和他自己各自在同一个村里成家，共同过富足幸福的生活。（Spencer-Carter，第 65～68 页）

所以，尽管境况适宜，因为世上只留下这兄弟和这姊妹，但却没有乱伦，各人自行嫁娶。除了某些反转的版本（本书第 222 页）之外，这神话都坚持这样的结论，以至一些东方异本为了加强这结论而给予这姊妹一次危险的、外婚制的婚配，她在异乡人那里甚至被置于死地。（$M_{580b,c}$；Boas：2，第 828～829 页；Kroeber：11，第 169～170 页）这种从内婚制到外婚制的过渡是与“潜鸟”极性的反转即从有害的变成有益的相适应的。一个阿塔帕斯干人神话里情形也是如此：

M_{581}　奇尔科廷人：嫁给熊的女人

一个印第安女人失之轻率而嫁给一个异乡人，他原来是一头熊。他带她到他的掩蔽所去过冬。这女人的一个兄弟发现了他们，杀了这野兽，解救了姊妹。但是，她马上变成了雌熊，杀了全部亲人，只留下兄弟和妹妹在世上。他们于是结成乱伦的夫妇。这雌熊追上了他们，杀了这女人。这逃遁的兄弟最后在潜鸟和另一种潜水鸟［black diver（黑潜鸟）］的帮助下摆脱了这食人女魔。这些鸟要她乘它们的独木舟，把她溺死。（Farrand：2，第 19～22 页，关于一个很近的故事，参见贝拉·库拉人，Boas：12，第 111～114 页）

因此，对于这些北方种族群体，“潜鸟”似乎不仅仅充当阻止乱伦以利于外婚制婚姻的角色，即与“潜鸟女士”循环中的情形相反；而且，它还从另一个方向上介入，旨在抵消一种十分遥远的婚姻的祸害，但这种婚姻在一部分世界里仍属可能的范围，那里的许多民族自以为是一个女人和一头熊或一条狗结合产生的后代。

就像 M_5 的博罗罗人祖母一样，M_{580} 的爱斯基摩人祖母也对孙子的身体进行反乱伦。那里，她通过放毒气毒害他；这里，她通过损坏他的雪镜，使之不能再保护他的眼睛，从而把他弄瞎。并且，在这两种情形里，她都通过给他吃腐烂食物——腐败的肉或者屁来玷污他。

事情还不止于此。我们还记得，使得能从 M_2 过渡到 M_5 的转换是从“水平”乱伦到不仅“垂直的”而且反的乱伦的转换（本书第 176 页）；同时，使得能从“潜鸟女士”过渡到放荡祖母的转换也是从由性的贪吃激发的“水平”乱伦到食物贪吃引起的“垂直”乱伦。然而，当我们从放荡祖母神话组过渡到瞎子与潜鸟神话组时，这后一程式转换为变成其反面的饮食贪吃者（这祖母宁可缺食，而不愿意过分花劳力），这还激发她进行反转的乱伦：通过把孙子弄瞎，她从上面堵塞了他，而不是他从下面钻穿她。[5] 祖母在这里所表现出来的疏忽在一支也面临匮乏的民族那里构成一种佯谬，因此，我们可以万无一失地假设，瞎子和潜鸟神话组对于放荡祖母神话组来说是派生的。

此外，借助源自卢舍克斯人（Loucheux）和兔皮人的版本（$M_{580g,h}$，Petitot：1，第 84～88，226～229 页）（在那里，瞎子是个老翁，随着复明而返老还童），我们可以容易地证明，**复明**与**牙齿失落**构成一个对立。各个印第安

---

⑤ 萨瓦尔（第 105 页）在爱斯基摩人的思维和语言中发现了好目力和男子气之间的等当关系。为了支持上述论证，我们还可指出，放荡祖母被孙子夺去肉，他借口老妪来月经（＝被从下面钻刺）而把肉全留给自己。然而，在另一个循环中，祖母对瞎眼孙子（＝从上面堵塞）也这样做。

人版本比爱斯基摩人版本使我们更加容易地从一组神话再回到另一组神话。这提供了一个补充证据，佐证我们已提出的派生方向。

如果说瞎眼孙子被从上面堵塞，那么，源自巴芬岛和格陵兰的各个版本（$M_{580d,e}$，Boas：1，第 625 页；8，第 168 页。M_{580f}，Holm，转引自 Boas：2，第 829 页）的姊妹的婚姻与属于无肛门族的一个男人也即一个被从下面堵塞的人关联起来。因此，也许并非偶然的是，哈得孙湾东面的爱斯基摩人把潜鸟皮留着用作盛放缝纫用品：线和针的袋，而针是钻刺用品，但又能使原先分离的各种东西永久地聚合起来，就像婚姻双方既不太近又不太远时婚姻也起这种作用。作为对其细心的报偿，潜鸟有时从 M_{580} 的英雄处得到一个锋利的喙，可用于贯穿任何猎物。为了惩罚其邪恶，许多版本把祖母转换成雄独角鲸，从而赋予它锐利的防卫武器。

但是，这鸟的报偿通常是珍贵装饰物贝壳动物角贝，它的同类从此之后把这装饰物套在颈项上（图版Ⅲ）。这插段证实，这神话完全反转了“潜鸟女士”神话，在那里，从近亲身上取来的心脏制的项圈构成了反装饰物的象征，且在同一神话中与箭猪刺做的手镯相对立，后者代表真正的装饰物（本书第 45～46，85 页）。我们已经指出过，北美洲这个地区神话常常把箭猪的刺转换成贝壳动物角贝（OMT，第 262 页）。

然而，就羽毛的审美魅力而言，我们发现，从一个部落到另一个部落发生了令人惊讶的变化。在“潜鸟女士”神话中，一切都表明，这鸟的羽毛是丑陋的，而且文本有时还明白地说明这一点（M_{539}）。然而，克拉马特人（他们知道的这个神话呈略为不同的形式，因为他们未提到“潜鸟”的名字）在别处（M_{582}，Catschet：1，I，第 132～133 页）讲述，造物主指责这鸟破坏了鲑鱼主人赖以拦截所有被囚禁的鱼的拦河坝，并且只答应把烂鱼给邻里（试比较 M_{580a} 的祖母）。“潜鸟”完成了其使命；作为报偿，造物主向他身上吐铅粉，在头部和背部构成白斑。我们总是可以注意到，对动物获得的装饰物的这种描绘没有提到胸部，而按照“潜鸟女士”神话的说法，这是

基本的部位。如果有人指责我们过分在本质上受到各种各样窜改的文本的字里行间吹毛求疵，那么，兔皮人的证词足以证明我们是有道理的。他们也把头部的白斑归因于铅粉，但这是由“乌鸦”出于嫉妒而抛掷上去的，因此，目的在于丑化而不是美化情敌（M_{583}，Petitot：1，第223，296～297页）。然而哈得孙湾的爱斯基摩人非常小心地把“潜鸟”和“乌鸦”对立起来，并且就前一种鸟而言，还把背部的斑和胸部的斑对立起来。

M_{584a} 爱斯基摩人（昂加瓦）：“潜鸟”斑点的起源

有一个男人，他希望自己的两个孩子酷肖。他给一个孩子的胸部涂上白色，背部涂上白色方斑。另一个觉得这很可笑，便嘲笑这兄弟，后者吓得躲进水中。从此之后，“潜鸟”只显露白胸，而把背部滑稽的斑点隐藏起来。至于次子“乌鸦”，他接受兄弟遭不幸的教训，拒绝让人涂色，因而仍是黑的。（Turner，第262～263页）

极地爱斯基摩人（M_{584b}，Holtved：2，第99页）把“潜鸟”的起源追溯到一个衣衫褴褛的小孤儿。巴芬岛的爱斯基摩人（M_{584c}，Boas：8，第218～219，343页）则追溯到一个穿着沾有血渍的破衣衫的祖母。不过，在这种情况下，所关涉的是海洋“潜鸟”，其胸部装饰有红羽毛。[6]

另一方面，哈得孙湾西岸一个爱斯基摩人神话把“潜鸟”与缝纫袋连结起来（本书第209页），它像M_{584a}一样也把“潜鸟”的黑白相间的羽毛与“乌鸦”的羽毛相对立：

---

⑥ 除非这神话以此暗指一种狩猎技术，它类似于在米克马克人那里得到证实的一种技术（Rand，第378～379页），它的原理是利用鲜艳颜色尤其红色对“潜鸟”的吸引力。这里还有一个附加的不确定因素，因为事实上M_{584c}的文本称这种鸟为“webfooted loon”（蹼足潜鸟）；然而，所有“潜鸟”都有四趾，其中三个是蹼状的（Godfrey，第11页）。

M_{584d}　爱斯基摩人（哈得孙湾）："潜鸟"斑点的起源

"乌鸦"和"潜鸟"都是出色的缝工。一天，他们决定相互考核对方的才干。各人都用以烟垢弄黑的线给对方缝制一件皮衣。"乌鸦"首先操针，给"潜鸟"度身缝衣。由于这个缘故，它的羽毛带上黑点。轮到"潜鸟"做缝工时，"乌鸦"在试衣时不愿保持平静。激怒的"潜鸟"把所有烟垢都泼在同伴身上，使它变成黑的。为了报复，"乌鸦"用石头打击"潜鸟"，把它的腿砸扁。(Boas：8，第 320 页)

实际上，潜鸟科动物都是扁躯干（Thomson，第 212 页），但很难理解，在哈得孙湾另一岸，把"潜鸟"和"乌鸦"对立起来的同样神话为什么却反转对"潜鸟"的有反差的羽色的描绘：对于 M_{584a}是黑底白点，对于 M_{584d}是白底黑点，关于后一种处理，我们已遇到过另一些例子（本书第 117，151，175 页）。既然解释不了现在这种情形里的反转，那么，就应当注意到，它还伴有另一个反转：新衣服或新鲜彩绘（$M_{584a,d}$）和破损衣服（$M_{584b,c}$）之间的反转。

另一方面，萨利希语和阿塔帕斯干语的部落大都似乎一致同意把"潜鸟"胸部比做较丰盛的装饰物。奇尔科廷人为了报偿"潜鸟"使瞎子复明而给了它一个项圈（M_{580i}，Farrand：2，第 36 页），这赠予或者是为了它打击了一次旨在抢劫尸体上的珠宝的盗墓活动。(上引书，第 47 页）按照舒斯瓦普人和汤普森人的说法（M_{585a}，Teit：1，第 667～668 页），"潜鸟"曾是个不讲信义的赌徒，在押上全部装饰物而输了赌局之后，却夹带角贝项圈逃跑了。为了惩罚他，人们把他变成一种颈项上一直佩戴这项圈的鸟。镶饰一支汤普森人萨满笛子的装饰代表"潜鸟"的项圈，并使人想起装饰有"潜鸟"头（作为悬挂饰件）的项圈，而萨满有时佩戴它们（Teit：10，第 381 页）。

这些简明的征象（还可以增添许多）表明，从东到西，以及从南（相对而言）一直到最北端，赋予“潜鸟”的值在三个层面上变动。从审美和服饰的观点来看，这种鸟穿戴珍贵的项圈、破损的衣服或者人心这种可怕的装饰物。这里，我们处于**文化**的层面。从性的观点，也是**社会**的观点来看，“潜鸟”可能扮演三种不同的角色：乱伦的姊妹，在“潜鸟女士”神话中是为了与情人分开过日子，在我们此后称之为“瓦巴纳基人转换”的神话（M_{575}）中则是为了死亡而跟他结合；是性别不明显的超自然精灵；作为内婚制结合和远婚的仲裁者（M_{580}）。最后，在第三个层面，即饮食的因而属于**自然**的层面上，“潜鸟”的肉可能被宣称为不可食用的，因为人们发现它味道不好，或者因为人们把这鸟奉为圣鸟。抱有这种崇拜的一个米克马克人神话（M_{585c}，Parsons：4，第 82～83 页）引入了一个补充方面。像在爱斯基摩人那里一样，它也把“乌鸦”和“潜鸟”对立起来，不过是从饮食的而不是服饰的方面：“啄木鸟”把两个女儿许配给“潜鸟”和“乌鸦”；在一个婚宴上给人们吃新鲜食物，在另一个婚宴上给人们吃腐败食物。因此，这些东部阿尔衮琴人主动地在下述意义上从食物方面把“潜鸟”同“乌鸦”相对立：“乌鸦”食用腐败的肉，就像人吃“潜鸟”时所做的那样——按照太平洋各个邻近部落的神话而言。

把神话题材所特有的这种不稳定性与“潜鸟”的习性关联起来，是引人入胜的。它们的习性因地而异，哪怕距离微不足道。塔奈纳人（属于西北部阿塔帕斯干人）把它说成是季节性的鸟，“除了在卡切马克湾，那里气候宜人”（Osgood：3，第 40 页）。实际上，潜鸟科鸟类的栖息地一直到北极地区；冬天，它们向南方迁移，或者当地条件允许的话，就保持在同一纬度上，仅仅从冰封的内地河流或湖泊向海岸迁移。

然而，我们迄此为止考察到的神话全都使“潜鸟”成为季节性动物。但是，对于确定其角色来说，它们并没有保留同一些示差特征，或者没有按同样方式解释这些特征。在“潜鸟女士”循环的某些神话中，季节性

的价已很明显。耶纳人神话 M_{547} 从希帕（Shipa）开始（本书第 94 页）：“S. i'p'a，即‘人来喝水的地方’（?），在位于奥克河源头上方约半英里处的一片阶丘上面；那里有个湖，从前鹅和鸭在春天北行途中会在这湖中停留”（Sapir-Spier：1，第 245 页）。按照阿佐格维人版本（M_{550}），这种鸟的叫声或“笑声”是报春的征兆。在大陆的另一端，米克马克人也说到潜鸟的笑声，但把它解释为风的征兆，纳斯卡皮人也抱这种信念（Parsons：4，第 84 页注③；Speck：5，第 126 页）。东部阿尔衮琴人送给其造物主格洛斯卡普（Glooskap）一批仆从，其中就有潜鸟（本书第 204 页），它们与一个名叫库尔佩约坦（Kulpejotei）的人物相对应，后者是太阳和季节运行的人格化（Leland，第 22～23页）。苏必利尔湖地区的神话也把“潜鸟”和风相联属。它们认为，风对这种鸟的飞翔来说是不可或缺的。（Kohl，第 185 页）事实的确如此：“潜鸟”的解剖学构造使它既不善于在硬地上行走，也不善于飞行（参见 M_{584d}）；但是，当它起飞成功后，就能强劲而又安全地飞翔（Thomson，第 212 页）。甜草克里人（Sweet-Grass Cree）说，“潜鸟”到达乃宣告冰川融化。（Bloomfield：1，第 82 页）库特奈人观察潜鸟的面相来测知暴风雨何时到来。（Turnay-High：1，第 42 页）普吉特海峡南面的萨利希人说：“如果暴风雨来临，那么，以‘雷雨’为祖父的‘潜鸟’就飞向水面平静的湖泊。它在 4 月里又回到海岸；这是咸水民族的头领。”（Ballard：1，第 101～103 页）西西阿特尔人（Siciatl）[塞切尔特人（Seechelt）] 用“潜鸟”名字冠称 5 月，因为在这个时期，这种鸟筑巢产卵（Hill-Tout：1，第 34 页）。

“潜鸟”的上述上升偏离了阿西尼本人的信念，按照这个信念，“潜鸟”与“秃鹰”争吵；后者变成了“雷雨”，用闪电杀死敌手（M_{585b}，Lowie：2，第 202～203 页）。回到岸地萨利希人，我们就可以注意到，特瓦纳人“有一个传说，按照它，‘潜鸟’一直冬眠到春天。当它走出隐藏地，到湖上栖息，声嘶力竭地鸣叫时，人们知道，所谓‘背上有斑点的潜鸟的’月份来到了，并且，人们依此调整历法”（Elmendorf：1，第 27 页）。属于内地萨利希

人的汤普森人认为，当行将下雨时，“潜鸟”叫得又响又频繁。“人们为使雨必下无疑，就模仿这种鸟的叫声”（Teit：10，第 374 页）。哈得孙湾西岸的一个爱斯基摩人神话（M_{586}，Boas：8，第 320 页）说，人活剥一只潜鸟的羽毛，把它作为牺牲品。为了报复，它降下厚厚的大雨，使人无法取用埋在石头下面的肉食储备，结果全人类都死于饥饿。

因此，从一组神话到另一组神话，关于“潜鸟”的信仰的变化达于极致。在某些神话看来，这种鸟冬眠；在另一些神话看来，它迁移，但时而从东到西，时而从北向南。或者仅仅它出现这个事实，或者它叫的方式，或者它的行为方式提供了能指功能，视情形而定。这功能或者关涉时令变化——一处为雨，另一处为风——或者关涉季节（可能是冬天或夏天）的回归。这些变动是值得仔细分析的，但这需要比今天掌握的关于潜鸟属四个种的个体生态学（éthologie）更为充分的知识以及各地气象状况的知识。然而，尽管有这些变动，仍有一个主要对立起支配作用。这对立在北美洲两端最终在于对太平洋和大西洋沿岸各地区神话赋予“潜鸟”的价值和功能作根本反转。

如果说必须提出一个附加证明，那么，可以很容易从两地神话对待由“潜鸟”和另一种水鸟即东部阿尔衮琴人版本中的有角鸊鷉（*Podicepsauritus*）形成的对偶所采取的适成对比的处理方式中找到它。可惜，这鸟的身份在西部神话中尚属疑问；充其量我们只能说，这关涉一种潜水鸟。也许有关的部落并不比黑足人更进步，他们只用一个名词来混称秋沙鸭属（*Mergus*）的锯喙鸭、鸊鷉和山家麻鹭（Schaeffer：2，第 40 页）。[7]

“潜鸟女士”神话的一个耶纳人版本让“潜鸟女士”被一种对另一个种

[7] 因此，想要探究在夏天以黑白对立为特征的“潜鸟”羽毛和会遭受短时间季节性“蚀”（其时深色羽毛几乎完全取代亮色羽毛）的某些鸭的羽毛之间的偶然相关，将失之轻率。因此，对于鸟类来说，黑和白的对比属于共时范畴；对于另一类，则属于历时范畴。

怀有强烈憎恨的潜水鸟（“diver”）打击而死（M_{547}，Sapir：3，第 232 页）。在柯廷所收集到的版本（3，第 412～415 页：M_{546}）中，这个裁判者的角色返回给食鱼鸟，无疑是喧嚷鸻。然而，关于天体妻子（她们从下述意义上说已反转了“潜鸟女士”这个人物：这些女英雄不是想要乱伦的结合，而是要嫁给星辰，即遥远的丈夫）的各个阿尔衮琴人神话也让“潜鸟”和一种更低级的水鸟结对出场。经历了一次天上冒险而幸存下来的女英雄被这种水鸟诱惑，把它当成“潜鸟”。因此，潜鸟变换性别：

（1）**（潜鸟○）⇨（潜鸟△）**；

与此同时，两种鸟各自的等级地位也发生反转：

（2）**（潜鸟＜潜水鸟）⇨（潜水鸟＜潜鸟）**；

这并不妨碍在这两种情形里都是这最低级的鸟最终杀了另一种鸟。我们还记得，奇尔科廷人和贝拉·库拉人神话（$M_{581a,b}$，本书第 207 页）说明了这转换的第三种情况：

（3）**（潜鸟＋潜水鸟）＞（熊和外婚制妻子＝“潜鸟女士”$^{-1}$）**。

从上述考察可以引出的第一个结论是：“潜鸟女士”循环具有比所谓“历史”方法的支持者们所认为的远为广阔的外延。（这些支持者，例如迪米特拉科波卢主张完全根据经验分析让人认识到的许多版本的共同特征来建立一个神话体系。）因为，一个神话或者一个神话总体不是要去构成一个只承受纯机械性质的影响即加减元素的惰性总体，而是应当被从动态的视角界定为一个转换组的一种与其他状态暂时平衡的状态，而其视角的稳定性在浅表层面上取决于两个状态之间的张力（tension）消减的程度。当一个转换在一个确定的点上变得过分强时，这整个体系就摆向两个变动了的状态之间的一个新的平衡。这种危机在历史长河中发生过不知多少次，直到这些神话及其作出最后一次叙述的讲述者死去而被永远冻结，宛如庞

贝城（Pompéi）的居民，普鲁斯特（Proust）描绘说，又一次灾难突然发生，打断了他们的活动，使他们的姿势永存。

我们从此之后知道，与公认的观念相反，“潜鸟女士”循环的分布区域一直延及东部阿尔衮琴人，而在喀斯喀特山脉和大西洋海岸地区，这些神话并不相似。它们一点也不相似，确切地说，它们以多种方式相区别，也只是就此而言，它们才是相似的，相似之处正在于这些区别的方式（L.-S.：8，第111页）。为了让人信服这一点，首先必须认识到这所有的神话**说**了些什么；然后证明，瓦巴纳基人神话（M_{575}）不仅仅说出了与从克拉马特人一直到梅杜人和温图人的“潜鸟女士”神话不同的东西，而且它们还**反说**了后一些神话，为此还反转了在这两个地区共同的表现手段。首先，由此可见，我们根本没有想到过要加以对比的那些故事实际上构成了独一的神话，并说明了同一个转换的各个不同状态；其次，还可明白，这些互补的状态能够相互说明。因为，假定我们从负面出发，而由于这个原因我们仍无法破解某些方面，那么，从我们把捉到正面起，正负两个像的比较就必定使我们得以解释各个迄此尚属晦暗或含混的细节。我们将会明白这如何发生。

首先，我们来界定这种变换的结构。我们在第二篇里分析“潜鸟女士”循环时已表明，**分离的乱伦**——从这样的意义上说：它使一个兄弟和一个姊妹诀别，前者与一个遥远妻子缔结良缘，后者变成鸟——使神话得以提出死而复生和人生周期性的问题。在这分布区域的另一端，瓦巴纳基人转换利用了**结合乱伦**的观念——它让一个兄弟和一个姊妹因为死而结合，他们一起死而不是被分离——以便解释一个星座的存在，这星座在的运行历程伴随着季节的历程。实际上，在美洲的这整个地区，猎户座和昴星团都主宰着历法。在易洛魁人那里（Fenton，第7页），新的一年开始于1月—2月，其时昴星团在夜幕降落时达到天空中央，其后紧接着猎户座。在我们考察的分布区域的另一端，沙什塔人知道，冬天在这样的时候来到，“其时昴星团

黎明出现在山坡的上方；它们的消失则标志着夏天来临”（Holt，第 341 页）。无疑我们必定明白什么时候昴星团在天亮时在西部地平线上可以看到，因为在这些纬度上，春天将要结束时它们早晨从东方升起，正是由于这个缘故，人们在夏天看不到它们。

如果说沙什塔人的邻族克拉马特人称大熊星座在为“潜鸟”，这星座在天空中的位置恰巧与猎户座和昴星团的位置成对比，那么，我们可以惊异地发现，他们对与上述星座相邻的双子座所抱的信念奇怪地使人想起瓦巴纳基人关于乱伦同胞兄弟姊妹的神话，这对兄弟姊妹溺死在冰封的湖水中，然后变成昴星团或猎户座。“双子座代表一个兄弟和他的孪生姊妹。当他们夜间外出去东方时，他们的目光使湖水结冰（12 月）；一年里较后面的时间，他们在空中升起，宣告春天到来”（Spier：2，第 221 页）。实际上，我们还记得，M_{575a}的乱伦兄弟和姊妹在冰封的湖中因此是在冬天溺死；他们首先变成潜鸟，然后升上天空，以猎户座的形象到达中天，这星座在春天即将回归时在拂晓时到达中天。

然而，源自北美洲西北部的神话以一如东部阿尔衮琴人的方式对待结合的乱伦。最好的例子见于桑波伊尔人，他们属于内地萨利希人，离“潜鸟女士”神话的主要分布区域很远，但接近放荡祖母循环所例示的对这神话的转换的分布区域。

$M_{587a,b}$　桑波伊尔人：乱伦和死亡的起源

从前有一个兄弟和一个姊妹，在少女独居于青春期茅舍期间，他们相爱了。这男孩每夜到那里与她幽会。母亲每天给这独居女涂上图案。但她在儿子身上发现了同样图案的痕迹，遂起了疑心。她把这件事告诉了丈夫。为了避免让村民们耻笑，作为村长的丈夫得到妻子同意，决定除掉儿子。趁儿子睡着时，他用尖骨刺入儿子心脏，小心地把后者弄死。翌日，他们把尸体埋在峡谷底。

这少女不知道兄弟已死，还在为他不像往常那样赴约感到奇怪。她的妹妹给她送饭，向她供出实情。接着，她结束幽居，穿上漂亮的衣服。这样装饰之后，她就一直跑到她的兄弟尸体所在的峡谷。人们拉她的衣襟，想阻止她，但无济于事；她迅速摆脱众人，纵身跳入深谷。两个情人通过死亡团聚，他们胜利了。“我们想要在一起。现在，我们永远在一起了。将来，其他兄弟和其他姊妹也会效法我们。”

父亲感到后悔；他想下令说，死亡不是最后决定性的，以此让孩子们复生。他的顾问们表示反对，于是他放弃这个计划。可是，他是一个强权的巫士，他让那些不听从他的人的孩子都死去。现在轮到这些人要求起死回生。这头领回答说：“不，我的孩子尸体已腐败，我无法使他们复生。从此之后，人们都无可挽回地死去。”这就是巫术的起源。（Ray：2，第133～135页；Boas：4，第106页）

因此，就像在瓦巴纳基人版本中那样，结合的乱伦看来与从天文学或生物学角度看待的周期性相关联。不过，与瓦巴纳基人相反，把结合的乱伦与生物学周期相关联的桑波伊尔人仅仅为解释天文学周期性的出现而回到这题材：

M_{588}　桑波伊尔人：太阳和月亮的起源

一个兄弟和一个姊妹孤独地活在世上。这男孩打鱼供两人食用。可是有一天，他变得很自私，当场就独自吃掉了所有的鱼；他甚至把鲑鱼卵藏在套裤里，以便不让姊妹发现它们。她在做家务时发现了它们。她为兄弟的态度所激怒，就不听他的解释和哀求，离家出走，独自去冒险。

为了吃东西，她在途中采集可食用的树脂，把它放在临时制成的摇篮似的东西里带走。这树脂变成了孩子，迅速长大，不久，这男孩就能为母亲打鱼，但他不能行走；她就每天早晨将他安顿在一条河流的岸边。一

天，她忘记他在那儿这回事。当她赶到时，她只看见一堆树脂。

这女人决定再造一个小孩。她先用芦苇编织了五个摇篮，把它们摞了起来。然后，她用火烧一块大石头，使之粉碎；一块碎石头溅出来，跌落在第一个篮子里，把它烧坏而穿过去，然后跌入第二个和第三个篮子。当它到达第四个篮子时，火已冷却得差不多了，它也就停留在那里。这女人赶紧把它倒入第五个也是最后一个篮子，它在那里变成一个独眼儿子。这女人喃喃自语："还是这样，他会照料我的。"

这小孩表现出是个好猎人和好渔夫，但他感到孤独，需要一个兄弟。从不感到为难的母亲把一些野根放在灰下面烧煮。刚熟时她取出的第一个根是个女孩；她不要，扔掉了。第二个是英俊的男孩。

两兄弟总是一起打猎和捕鱼。一天，他们获悉，人们试图创造太阳和月亮，他们决定充当候选人，便向母亲告别。如果他们获得成功，无疑也就一去不复返了，但她可以在天空中看到他们，白天看到一个，黑夜看到另一个。

他们出现在竞争队伍中，人们发现他们是俊美的男孩。住在相当远处的一个癞蛤蟆女人想见见这两个年轻的异乡人。她走出房舍，朝天空撒尿。天下起雨来，引发了一场大洪水，扑灭了所有火炉。两兄弟不知道往什么地方躲。他们看到了从癞蛤蟆房舍中冒出的烟，于是走了进去。屋里大火熊熊，因此，他们要求"姨母"允许他们取暖。

可是，癞蛤蟆拒绝这种称呼，说她没有亲属。她跳上年纪较轻的兄弟的脸，用手臂勾他的颈脖，要求他说："把我当做你的妻子。"这男孩无法把她赶下来，甚至无法凑近火把她烧死，只做到把自己起疱的背给她。

这期间，人们让动物去试验充任太阳和月亮，但总是有点不对劲：雪太厚了，天太冷了，或者太热了。啄木鸟当太阳，未能引起大火，因而全世界都淹在水下。鹤（或鹭）引起没完没了的白天。轮到山狗试验时，它匆匆讲了在天空高处看到的一切，人们认为，没有人的生活必定处处极不

检点。

最后，人们诉诸异乡人。弟弟说："这样吧，我当月亮，别管这癞蛤蟆赖在我脸上；你，我的哥哥，你当太阳，发出耀眼光芒，人们就不会注意到你衣服上的洞眼。"（Ray：2，第135～137页；参见M_{371}，OMT，第47页和神话组M_{375}、M_{382}，M_{371}显然属于这个神话组）

M_{587}和M_{588}构成一个组。这首先是因为可以观察到在它们所动用的烹饪象征之间存在互补性。为了证明死人不可复生和人的寿命应当服从周期性是合理的，M_{587}援引了腐败现象。在M_{588}中，问题并不在这里。这个神话独独依附于烹饪三角形的另外两个顶点：生和熟，它刻意分析了它们的性质。在M_{588}中，不像在M_{587}中那样，死人所以不能复生，不是由于他们属于腐败的范畴。并且，如果一个新生儿像M_{588}中女英雄的第一个儿子那样保持在生的范畴之中：母亲在树上抓来就吃的、短暂存在之后又无可挽回地回复到自然状态的可食用树脂，那么，他就无法生存。另一方面，以后的孩子产生于烧煮。一种是剧烈的烹饪，产生一个不完全的产物：第二个儿子是独眼。在灰下进行的温和但太快中断的烹饪也产生一个不完全的产物：母亲抛弃的女儿。只有"恰到好处的"烹饪才给出令人满意的产物：一个儿子，这神话形容他是"英俊的男孩"。

因此，在M_{587}和M_{588}一个消除了腐败，另一个消除了生食（两者均作为存活周期性的象征）之后，第二个神话首先诉诸地上的或者说烹饪用的火，它从双重方面即猛烈的和徐缓的方面看待这种火。为了明白这神话表述这种对立的方式，就应当知道，桑波伊尔人有一种所谓"无火"烹饪。他们对某些食物施行这种烹饪，即把它们放在一个内有热石头的土炉中蒸煮一到三天（Ray：1，第106页）。因此，在他们看来，有两种从火的方面来说成对比的烹饪类型；不过，他们还运用别的烹饪类型，它们在水的方面形成反差，因为他们的烹饪技术还包括运用沸腾进行烹饪，或者一方

面运用蒸汽，另一方面运用烤和借助灰烬的干燥作用，后者或者一直进行到烘的阶段或者不这样（同上）。因此，为了使烹饪象征的运用臻于完善，从用火或"无火"的两次烹饪产生的英雄必定也要以水为中介。

像家庭火炉一样，水也以两种形相介入。首先是癞蛤蟆招致的天上的水，它浇灭了所有火炉，除了癞蛤蟆自己的以外。英雄们发现这炉子的热是不可或缺的，因为他们从中降生。因此，这第一种水起破坏作用。这个神话在继起的插段中把它与地上的和保护性的水相对立。在这个插段中，啄木鸟——天上的和破坏性的火的主人（关于这个神话题材的泛美特征，参见CC，第379页）——引起了一场大火，它迫使全人类不得不躲入水中。因此，构成一种克莱因群（参见OMT，第347～350和393页）的四个因素，即地上的和建设性的火、天上的和破坏性的火、地上的和保护性的水、天上的和破坏性的水必定组织成体系，并且为了能够建立起一种经验的周期性而保持平衡。这种经验周期性是与周期性之空想的不存在相对立的，如同唯因共同死亡才告终结的乱伦婚姻的空想同乱伦在饮食层面上的对立面（因为M_{588}的英雄摆脱其姊妹，直到甚至不肯再供她食物）相对立，而这借助假借自文化的隐喻象征的一种真正的再创造最终进入由这周期性支配的自然领域。因为，如果说，死者复活但又反对甚至英年夭亡者也不再复生，是不可能的，那么，太阳和月亮的规则交替和这交替按其节律所标定的人的合理的寿命便提供了这两种命运之间的中项。

我们可以明白桑波伊尔人神话的意义所在。他们一方面在饮食层面和性层面之间建立对应关系，另一方面又在生物学周期性和天文学周期性之间建立对应关系。它们借助这种双重关系又同邻近的放荡祖母循环相会合。不过，它们同时又从两个方向对这循环进行再转换：一个方向是通过重建兄弟和姊妹间的乱伦关系而回到"潜鸟女士"循环；另一个方向是使生物学周期性成为文明技艺问世的一种关联事物，而烹饪在两处都是文明的象征。最后，转换M_{588}（或其反面）的、假借结合乱伦这个神话位

（为了说明太阳和月亮的起源而被 M_{588} 作了双重反转）的 M_{587} 既与“潜鸟女士”循环（其中乱伦起分离的作用）也与瓦巴纳基人转换（它借助前一个神话位而用猎户座的出现说明了黑夜而不是白昼的周期性）相会合。我们已表明（本书第 207～211 页），瞎子和潜鸟的题材在这个体系中也出现。M_{588} 的一个细节证实了这一点，因为兄弟的计谋，也即把鲑鱼卵藏在套裤里以欺骗其姊妹，乃反转了姊妹的计谋，她在爱斯基摩人的瞎子和潜鸟循环中假装吃她藏在内衣内贴住身体的东西，从而给饥饿的兄弟提供食物。这样，她出于好意而犯了一种乱伦罪。这似乎为神话的文本所证实，这里神话运用了名词/uuinik/，它与其他使人想起婚姻的名词相结合（参见 Savard，第 128 页）。

由此可见，北美洲整个北方部分都是一个浩大变换的舞台。我们从东端的瓦巴纳基人转换过渡到西端的“潜鸟女士”循环；然后，再由此向北上溯到放荡祖母循环，后者引向桑波伊尔人关涉死亡起源和太阳与月亮起源的双重转换。继续往北，我们便遇到了瞎子和潜鸟循环，它从西向东展开，最后回到瓦巴纳基人转换。然而，在这一极端，由于一种附加的扭曲，事情变得复杂起来。实际上，把太阳和月亮的起源追溯到一对乱伦同胞兄弟姊妹自杀或逃亡的爱斯基摩人神话（参见 M_{165}，M_{168}，CC，第 385～387 页）可以说就地反转了瞎子和潜鸟循环（在那里兄弟和姊妹缔结了外婚制婚配），同时它们还以大相径庭的方式与瓦巴纳基人转换相对立，在这转换中，情人在死亡中相结合，而不是一者试图不断地逃避另一者，并且两者还是一个星座的起源。因此，在这神话组的两种极端状况相会合的地区里，除了虚幻的转换关系，它使我们得以列举出两者之间的各个中间状态，现在又增添了一种实际的转换关系。

Ⅲ　“……这些孪镜”

Edward. —Dazzle mine eyes，or do I see three suns?

Richard. —Three glorious suns，each one a perfect sun；

Nor separated with the racking clouds，

But sever'd in a pale clear-shining sky.

See，see! they join，embrace，and seem to kiss，

As if they vow'd some league inviolable：

Now are they but one lamp，one light，one sun.

In this the heaven figures some event.

爱德华：我眼花了吗，还是我看到了三个太阳呢?

理查德：三个光辉的太阳，每一个都完美无缺；

它们没有与浮云分离，但在阳光惨淡的天空中它们散开了。

看，看！它们会合了，拥抱了，好像在亲吻，

仿佛它们立誓订下神圣同盟：

现在它们只是一盏灯、一束光、一个太阳。

上苍以此象征某种事变。

莎士比亚：《亨利六世》(*King Henry the Sixth*)，第三部第二幕第一场

现在我们可以着手进行第二阶段论证。为此，应当重新回顾前面的故事。我们还记得，关于“潜鸟女士”的克拉马特人和莫多克人神话（M_{538}，M_{539}）

讲述过一个关于遗腹孪生儿的奇异故事。两个孪生儿起先被祖母粘合成一体，后来又一分为二而重建成一对同性或异性孩子。可是，这些神话一点也没有留心说明这两个相继谋略的理由。这个荒唐情节看起来不是自相矛盾的，也是无缘无故的和不连贯的。事实是由两部分构成的这个人物只不过急于恢复其二元性，所以，这种状态必定是暂时的。既然如此，为什么要把两个小孩融为一体呢？不过，在指责这些神话失之武断之前，我们还是先来探究一下一个假说现在的处境。这个假说（它在别处每每得到证实）是说，克拉马特人和莫多克人的神话**从反面**讲述一个故事，而正面的文本只是包含故事的意义。因为，热力学第二定律并不适用于神话运作的场：这里的过程是可逆的，它们负载的讯息不会消减；这讯息仅仅过渡到潜在状态。不过，它始终是可以恢复的，而结构分析的作用正在于超越表面现象的无序，去重建这种深层的秩序。

因此，我们现在取我们所称的瓦巴纳基人转换作为出发点。这转换讲述了一个从逻辑的（甚至是经验的）观点看来完全令人满意的故事。奇异的特里斯坦（Tristan）和伊休尔特（Yseult）是相爱的兄弟和姊妹，他们在死亡中形体相结合，尽管他们的近亲执意要把他们分开。他们在融为一体后，首先化身为一只潜鸟，然后化身猎户座重现。因此，假定为了反转这组神话的消息，就必须也反转故事的进展，那么，我们就必须在开始时就专注于按近亲的意愿而融为一体的一个兄弟和一个姊妹，而这些近亲又亲自把他们分离。在一种情形里的结合乱伦手段在另一种情形里变成分离乱伦的原因。

如果这种解释是准确的，那么，必然的结果是，M_{539}（在那里这个由两部分构成的人物二分为两个兄弟而不是一个兄弟和一个姊妹）一类的文本便呈派生的性质，因而构成转换链中的次要一步。我们在后面还要回到这一点上来（第 242 和以后各页）。不过，在从一个假说演绎出推论之前，必须先来奠定它的基础。在我们所研讨的特定情形里，这证明完全取决于两

个条件：西部版本中一分为二的孪生儿是否像瓦巴纳基人转换中的一体化的同胞兄弟姊妹那样也有天文学的涵义？如果是的话，这涵义是否一如两组神话相互对立而也与另一种涵义相对立？

我们首先来考察克拉马特人神话 M_{538}。黏合的孪生儿在那里二分为一个兄弟和一个姊妹，他们为不知道出身而苦恼。这姊妹缠住兄弟盘问，但他回答不出什么。因此，他们决定去问太阳。为了迫使这天体说话，她射了一支箭，穿过太阳脸盘，留下了一个人们总是可以看到的黑色标记。（本书第 43、48 页）同一个事件以反转形式出现在一个蒂拉莫克人版本中，而我们已表明，这版本说明了“潜鸟女士”神话（M_{565a}，本书第 174 页）的一种极限状态。一对乱伦夫妇的孤儿被一个家庭收养，他们不让他知道自己的身世。但是，这家的女儿不喜欢他，多次指桑骂槐，恼怒的男孩向她脸上扔球。这小姑娘哭了。她试图自我保护，就擦鼻子和眼睛。于是，前者变长了，后者变短了，结果手腕粘附于颈部。最后，她变成了鼹鼠，而这男孩得到“雷雨鸟”作为守护精灵。于是，这两个孩子把各自的才干，也即她能在地下行进，他能在空中飞翔，结合起来。这样，他们成功地杀死了造成乱伦行为以及男孩父母随之死亡的食人女魔（E. D. Jacobs，第 45～54 页）。因此，在 M_{538} 中未来的乱伦者**孪生女穿刺**太阳的脸，**旨在使他向她提供讯息**，而在 M_{565a} 中不是这样，在那里，一个小姑娘（**她甚至不是姊妹，他也未娶她**）的脸被其养兄弟**损伤，因为她向他提供讯息**；她由于这个事实而变成鼹鼠，这种冥界动物不仅与这能在天空中飞翔的养兄弟，而且也与照耀苍天的天体根本相对立。并且，这英雄最终与她分离，以便登天，在天空中，他与“雷雨”的女儿缔结更为遥远的婚姻。

因此，M_{565a} **从反面**提供了证明：M_{538} 中太阳受伤这个事件履行一种相干的功能，而这功能只能是解释太阳斑点的起源，这些斑点是观察者用肉眼可以看到的，而印第安人在薄雾笼罩这天体时就这样观察它们（参见 Reichard：3，第 63 页注①）。太阳斑点是白昼的而不是黑夜的现象，它们是明

亮的底上的暗标而不是暗底上的亮标，所以，它们反转了星座。

但是，至少就前一方面而言，它们也反转了月亮的斑点，因为它们是亮底上的暗点，并且处于一个天体的球体之内，只是在一种情形里这天体属于白昼，在另一种情形里属于黑夜而已。

而且，我们可以轻而易举地再作转换：

M_{538}（**太阳斑点的起源**）［被**姊妹**在脸上作了标记的太阳告诉同胞兄弟姊妹他们的**孤立**状况］

⇨M_{358}，M_{392}等等（**月亮斑点的起源**）［被**姊妹**在身体上作了标记的男人告诉她他们的**亲近**程度］

上述议论说明了一个极其重要的事实。我们知道，从新大陆的北端到南端有一组神话，我们经常引用它们（CC，第385页；MC，第199页；OMT，第79，380页；本书第222页）；它们的原因论功能在于以谐和一致的方式解释太阳和月亮的起源以及这两个天体上斑点的起源。据说，斑点起源于一个年轻女人在一个夜间访客脸上作的暗淡标记，她不知道这人的身份，而他正是她的兄弟。这个反抗的姑娘逃到天上，变成太阳；她的兄弟变成月亮，竭力追赶她，但属枉然。现在我们可以明白，为什么这个庞大神话组（它把一种天文学构形的问世建基于分离的乱伦）与我们迄此为止所考察过的各个神话组同属同一个总体的组成部分。我们甚至可以说，它构成了对于这整个转换系列来说最说得通的初始状态，因为它的一个部分广为流播，还因为它的骨架僵硬，限制了它的可塑性。

实际上，为了从这个神话组出发去产生我们在瓦巴纳基人那里分离出来的那个神话组，只要一个转换就够了。就乱伦的一方的意愿来说是分离的乱伦由于协同而变成结合的，这或者引起太阳和月亮连同其斑点的起源，或者引起猎户座和昴星团的起源。我们同时还可察明，这些神话为

何把猎户座和昴星团同两个天体根本对立起来。这两个星座是可以看见的：(1) 仅仅在夜间；(2) 在一年的一半时间里；(3) 但这时始终是两者一起被看见。另一方面，月亮和太阳是可以看见的：(1) 一个在白昼，另一个在黑夜；(2) 在全年时间里（尽管是不连续的，因为有云，还有无月的夜晚）；不过罕有一起看到的时候。从加利福尼亚一直到俄勒冈，这些神话都说明，最初只有一个天体，连续照耀天空，它为了产生太阳和月亮而一分为二，或者被两兄弟杀掉，而他们两人变成太阳和月亮，保证从此之后白昼和黑夜交替（Sapir：1，第 171～173，307～311 页；Boas：5，第 157 页，等等）。温图人版本（M_{589}，Curtin：3，第 121～160 页）强调两个天体的不相容性："上帝对太阳说，现在，你这个小东西回到东方去，开始工作。你要时时旅行，日复一日，不可以停息。一切生物都看到你，你和你的炽热的光芒。你也会看到世上的一切，但你将是孤寂的。没有人陪伴你，也没有人在你近旁旅行。"因此，意味深长的是，一个阿拉斯加爱斯基摩人神话（M_{590}，Spencer，第 258 页）从反面对待这个习见问题，使这两个天体成为不和的夫妇，以便用非常特别的方式解释怎么可能同时看到它们。

克拉马特人神话 M_{538} 说明了一个转换的第三种状态，即为了按照观察材料解释太阳和月亮**及其斑点**的存在与运行而从分离的乱伦出发之后，首先反转这初始命题，用结合的乱伦解释昴星团和猎户座的存在与运行。在第二种状态，这些星座表现为"潜鸟"的形相，这是一种在暗底上有白斑（与月亮相反）的鸟。M_{538} 通过这"潜鸟"给分离的乱伦带来新的扭曲，但这是为了解释另一个天体的斑点的起源，即被这神话组的第一种状态搁置的那个问题。

因此，为了确定这转换总体中每个神话被赋予的地位，我们应按照每个神话描绘月亮或太阳的斑点或者乱伦兄弟或姊妹的斑点或者最后鸟的羽毛的斑点的方式处置一个诊断性的元素。为了证明关于太阳和月亮起源的神话在"潜鸟女士"神话中被反转，我们已援引了一个论据：非难犯罪

的同胞兄弟姊妹的斑点在两处都作用于兄弟或者姊妹，这些斑点在前一种情形里是亮底黑斑（与月亮的斑点对应），在后一种情形里是暗底亮斑（与如同这同一些神话所描述的“潜鸟”的斑点对应）。我们还指出（参见本书第71、94、118、122、138页），“潜鸟女士”神话的许多版本详确说明，兄弟和姊妹在从东向西行进时是在一起的，返回则沿相反方向分开进行。然而，太阳和月亮也从东向西行进，但分开进行。

因此，参照神话M_1的一个可以被认为是意味深长的细节有着非常的重要性。英雄在犯了乱伦罪之后，因装饰羽毛粘附于其母亲的暗淡树皮衣带上而暴露（CC，第47页）。根据这一点，我们几乎就可以把博罗罗人神话与“潜鸟女士”神话记入同一栏，但因为转换的周期性的缘故而不归于同一层级。就像在门捷列夫（Mendéléev）周期表中那样，这转换实际上在许多轴上展开，其中一根轴标示给予每个神话的在一个连续系列内部的地位，另一根轴对于半球的每次改变都反转各相继状态的天文学和气象学交替的代码，因为事实上同样的天文学状况在两个半球意味着相反的季节。

在前两卷（MC，第278页；OMT，第24～25页）里，似乎使猎户座成为太阳的一种夜间对应物的那些圭亚那神话已经引起我们注意。卡利纳人说，这星座“央求和支持”白昼天体。一个“堕落的”人物做它的化身；我们很想知道，是否要像瓦巴纳基人那里那样还应当把他理解为乱伦的英雄。昴星团这个星座与月亮结成类似关系。按图库纳人的说法（M_{82}，CC，第211页），它是月晕的组合变体；就查科神话（MC，第107～109页）中的蜂蜜而言，它与月亮结成负面的相关关系。在北美洲，黑足人（本书M_{591}）把月亮和昴星团相关联。汤普森人（M_{400b}）让昴星团成为月亮的“密友”，不过，还让它们造成月亮的斑点，因而也致使月亮发光微弱。这些对应关系起先让我们觉得谜一般难解，但现在我们明白，它们建基于一个转换，后者使我们得以产生整个系列神话：

（白昼的天空）　　　　　　　　**（黑夜的天空）**

［太阳//月亮］⇨　　　　　　［猎户座∪昴星团］

然而，我们会看出，这公式是不平衡的，因为它的每个项都可以分解如下：

（1）（猎户座，**黑夜的**）≡（太阳，**白昼的**）

（2）（昴星团，**黑夜的**）≡（月亮，**黑夜的**）

也即三个黑夜的项和一个白昼的项。不过，图库纳人把昴星团与月晕而不是这天体本身作比较，这难道不是为了克服这个困难吗？我们马上（本书第241及以后各页）就可看到，在这个转换系列中出现一些与这两个天体多少直接相关联的天体现象；它们以一些超越过分简单的白昼和黑夜范畴的或与它们相交的项来丰富这份库藏。不过，人们已经设想，太阳的斑点可能构成白昼的黑夜方面，月亮的晕则可能构成黑夜的白昼方面。

为了暂时证明上述各个命题是成立的，并且证实它们的适用范围涵盖两个半球，我们确证一个十分简单转换的实在性，这转换使我们得以从瓦巴纳基人神话过渡到《从蜂蜜到烟灰》（第269～270页）中讨论过的亚马逊地区神话。在那里，一个兄弟要求其姊妹保持贞洁和独身，并且为了更好地保护她的贞操，他把她放逐到天空，她在那里变成昴星团。这就是说，分离的非乱伦引起了姊妹被兄弟变形成为昴星团（M_{276}），而不是结合的乱伦使姊妹和兄弟在同一个星座或者猎户座的相邻星座中变形（$M_{575a,b}$）。此外，每个文本都独立地转换这神话组中那个到处都证明具有生殖力的神话。这神话从一个兄弟和一个姊妹的分离乱伦出发，使月亮和太阳出现，而它们按白昼和黑夜的短周期进行的交替正处于周季周期性和周期性全无之间的中途。

如果 M_{538} 满足于按照瓦巴纳基人转换和在它之前的各个太阳和月亮起源神话所谈到的那样也仅仅设置一次乱伦，那么，这一切就无懈可击。可是，在 M_{538} 中，人们看到的不是一次而是三次乱伦。第一次是分离的，但没有完成，涉及一个大胆的女人和她含蓄的兄弟。它引起了一场**地上大火**，以及诞生两个遗腹子，他们被祖母融合在一起。两个小孩先是恢复了他们的形体身份，后来试图也恢复他们的伦理身份。他们引起了太阳斑点这种天文现象出现。这对同胞兄弟姊妹于是缔结乱伦的婚配，祖母杀死了丈夫而终止了这婚配；然后，她被孙女施展的一个周密阴谋挫败。孙女把**水和地上火**搞在一起。此后，这年轻寡妇在死亡中与丈夫团圆。因此可以说，与前一次乱伦相反，这第二次乱伦呈现结合的性质，如同瓦巴纳基人转换中的乱伦；并且，它在这里也间接地引起两个人物融合，因为 M_{538} 已通过反转这题材而动用了它，不过这两个人物不是兄弟和姊妹，而是这年轻女人的孩子和把他引入自己体内的造物主；他们后来的分离使第三次乱伦成为可能，它像第二次一样实在但采取弱的形式（它并不涉及血缘亲属，而是涉及一个公公和据称是他的儿子的妻子们），也像第一次一样是分离的，因为它引起犯罪妻子们分离，按照许多版本她们变成野鸟。除了瓦巴纳基人神话的两个主人公所期望的、导致婴孩被克拉马特人造物主吞并的结合乱伦之外，刚才提到的两对个人完全相对立：旁系或直系亲属；异性或同性；伙伴或对手……个中缘由我们是明白的，即瓦巴纳基人的转换让其两个英雄成为猎户座和（或）昴星团这两个星座；而我们知道（本书第 37～39，67，76 页），各个克拉马特人神话把造物主及其儿子与太阳以及与月亮关联起来。不过，那里并不涉及一种真正的等当关系；或者确切地说，这种等当关系仍处于虚幻状态，因为 M_{538} 没有一个部分详确说明过这些内涵。对于这个神话来说，只要两个人物按照各自的天文学职司行事，也就足够了：造物主按照 M_{530} 是自愿地，按照 M_{538} 是不自愿地引发一场源自**天上的大火**，而他的儿子受到一种干预而与也源自**天上的水**相协和，从而躲

过了大火，也保护了亲人。

M_{538}相继诉诸三种不同的乱伦模态（两种是旁系亲属间的乱伦，一种是不育的，另一种是生育的；一种损害一个后裔，这又累及他不育的妻子们，让她们到外面生育），因而履行三个运作。第一个运作产生太阳的斑点，这些斑点为这神话组的第一种状态（M_{165}—M_{168}，M_{358}主要关涉月亮的斑点）所忽视，对于这状态来说，它们代表英语中所称的 unfinished business（未完成的工作）。第二个运作反转这神话组关涉猎户座和昴星团的第二种状态（$M_{538aa,b}$），为此它重建太阳和月亮（它暗示其天文学身份）的人格化。最后，第三个运作限定两个拟人化的神祇，他们专从气象学方面（但仍借助隐喻指谓）取代两个天体。

因此，正是M_{538}的这第三种乱伦给私通提供最后的手段，从而引起一个转换系列，而我们为了简化阐述，姑且称它为第一位的，以便给其他从属于它的转换系列留下地位（本书第 241 及以后各页）。我们可以很容易地就从M_{538}的终末插段过渡到尤洛克人、维约特人和马卡人神话（M_{557}—M_{558}）所例示的转换，在这些神话里，以前与太阳和月亮等同的造物主被反转为夜间的和冬天的星座——猎户座和昴星团，但不再采取它们的天文学身份，而是同样地施展它们作为暴风雨和雨的报告者的气象学特长。

不过，我们还过渡到"潜鸟女士"神话（M_{546}—M_{555}），它们反转盗鸟巢者神话。这些神话的某些异本（M_{550}）从一个姊妹对兄弟的寻觅（结合乱伦的隐喻，尽管这乱伦由纯洁情感引起）中，从这同一个姊妹想对变形为报春鸟的真正乱伦女人施行死刑中导出季节的节律。另一个第一位转换（这次涉及半球的变换）引自博罗罗人参照神话M_1，在这个神话里，乱伦的格局相对于北美洲盗鸟巢者发生转变：儿子与父亲妻子的乱伦取代父亲与儿子妻子的乱伦；同时，由于宇宙志（cosmographique）方面的缘故，同一个气象学的所指——雨季——把乌鸦座而不是猎户座作为隐蔽的能指。我们在《生食和熟食》（第 263～313 页）中已表明，在南美洲这转换如何总是与

上述转换相连结。例示这转换的谢伦特人神话（M_{124}）施加于参照神话 M_1 以一系列根本性的反转，以便能够解释一方面作为天文学的所指、另一方面作为旱季的能指的猎户座和昴星团的起源。我们可以把上述全部论证总结成下页的表。

撇开这表的图式部分和空白处不论，它还提出了两个问题。不管怎样，关于太阳和月亮的乱伦起源神话的泛美流播允许我们认为，这神话组是闭合的。然而，能否通过从 M_{124} 回到北美洲神话而使这闭合臻于完善呢？其次，在北美洲，是否至少存在一种转换的迹象，这种转换产生乌鸦座，就像南美洲的参照神话所做的那样呢？我们现在来依次考察这两个问题。

我们知道在美洲有一个关于昴星团起源的神话，在那里一群贪吃或饮食不良的小孩因怨恨父母亲而决定登上天空，变成星座（CC，第 314～318 页）。这个神话组显然与 M_{124} 相连结，它对后者施以双重转换即从性代码到饮食代码，从吃得过饱到落空。

前几卷（CC，第 314～321 页；MC，第 107～127 页；OMT，第 34 页）里已证实的这种神话的泛美洲性证明，这个神话组也封闭于 M_{124}。同样可以表明，在循环的这个地方，这闭合呈现实在性，而不仅仅是虚幻的。实际上，黑足人作为落基山麓阿尔衮琴语系最西部的代表，拥有一个我们已指出过的昴星团神话（CC，第 317 页注⑯），而且我们也知道，另外两个神话在这个神话处相交会：

M_{591} 黑足人：昴星团的起源

在春天，小野牛的皮毛的颜色和柔顺尤其令印第安人喜爱；幸运的人都寻觅这种毛皮给自己的孩子穿戴。然而，曾有六兄弟，他们缠住父母要这种毛皮。可是，这对父母太穷，或者太不在意，或者过分专心于其他事务，因此没有满足孩子的要求。当春猎结束时，这些困苦的男孩决定移居天空。他们一会儿就到达“太阳”和“月亮”结成的老夫妇处，向他们

		天文学代码：	气象学代码：
北美洲	1）	M_{165}等等（**分离的乱伦**） →太阳、月亮及其斑点	
	2）	$M_{575a,b}$（**结合的乱伦**） →猎户座、昴星团	
	3）	$M_{538(I)}$（**分离的乱伦**） →太阳的斑点	
	4）		$M_{538(II)}$（**结合的乱伦**） →［太阳、月亮］（**比喻的意义**）
	5）		$M_{538(III)}$（**分离的乱伦**） →［火、天上的水］（**比喻的意义**）
	6）		$M_{558b,c}$（**无乱伦**，父亲和兄弟结盟） →［猎户座］，雨季
	7）		M_{557}—M_{558a}（**分离的乱伦**） →［猎户座］，雨季
	8）		M_{546}—M_{555}（**结合的乱伦**） （**比喻的意义**：兄弟和姊妹联姻） →佳季
南美洲	1）	M_{253}，M_{358}等等（**分离的乱伦**） →太阳、月亮及其斑点	
	2）		M_1（**分离的乱伦**） →［乌鸦座］，雨季
	3）	M_{124}（**分离的乱伦**） →猎户座、昴星团…………	…………旱季

诉苦。“太阳”表示理解。他们要求太阳夺取印第安人的水，以此进行报复。这天体先是犹豫了一下，但在妻子的敦促下，最后同意了。

白昼，酷热笼罩大地；夜晚，月光仍非常强烈，因此天毫不见凉。湖泊江河都沸腾了，全世界的水都蒸发掉了。印第安人向家养动物狗恳求，它们挖掘干涸的河床，直到水从很深处喷出。这就是源泉的起源，也正因为这个缘故，人们尊重他们的狗。到了第七天，狗开始吠月，乞求它，希望它可怜它们的主人，或者至少可怜它们。两个天体答应降雨；至于那些男孩，他们仍留在天上，变成昴星团。（Wissler-Duvall，第71～72页）

令人瞩目的是，为了引起一个天上水缺乏的时期，M_{591}和M_{124}都感到需要引入源自冥界的水，只有它能填补另一种水的缺乏。因此，在这两种情形里，兄弟们都犯了轻率的错误。M_{124}中，在性的层面上，他们欺骗母亲，以服饰方面的借口把她诱入男人房舍（他们说，要她帮助他们戴头饰和装饰）；在M_{591}中，则真是为了服饰的事。在这两种情形里，原因论的结论也是一样的：一方面是地上水的起源；另一方面是旱季也即拒绝给予天上水的起源。半球的变换丝毫无损于这骨架；这仅仅影响英雄之转换成昴星团发生的时刻：在干旱时期的开始或者结束。

我们不会忘记要注意狗的角色，它是人类和天上力量之间的中介，也是饮用水的主人，因为这双重角色既重现又反转了更西面的在太平洋沿岸游移的阿尔衮琴人小群体的神话赋予狗的角色，也即在转换雨起源神话的那些神话（M_{559}）中的烹饪用火主人，在那些神话中，雨和家庭火炉相对立，而在这里则与源泉的水结成互补关系。而且，就黑足人和苏语邻族阿西尼本人的神话呈现与喀斯喀特山脉地区神话惊人相似而言，这不是唯一实例。另一些黑足人版本（M_{591b}，McClintock，第49页；亦见M_{591c-d}，Uhlenbeck，I，第112～113页；Josselin de Jong：2，第37～38页）始终就昴星团的起源解释小孩为什么得不到他们所渴求的毛皮：小野牛仅在春天才长着这

种毛皮，而在这个时期，人们看不到昴星团。因此，当这星座出现在夜空中时，这美丽的毛皮并不存在，而当这毛皮出现时，这星座又消失了。春天大地上的这种毛皮和天空中的昴星团是受一种不相容关系支配的。

这个昴星团问题在喀斯喀特山脉地区里又可重逢。沙什塔人（M_{591e}，Dixon，I，第35～36页）让这星座产生于发生在“山狗”和“洗衣浣熊”之间的一个事件。前者因疏忽而杀死了后者，把他给自己的孩子吃。可是却忘了给最小的孩子吃。为了报复，这最小的孩子向小洗衣浣熊们告发他们父亲的命运，他们杀死了山狗的全部小孩，只有那个同谋除外，他们把他一起带上天空。今天我们看到他们呈昴星团的形相。在冬天，当洗衣浣熊冬眠时，这些星辰发出耀眼的星光，可以连续不断地看见。可是，当洗衣浣熊夏天外出时，昴星团退隐。在这种情形里，原因论的图式也建基于两种紧要情势（一种是地上的，另一种是天上的）的不相容性。

我们可以看出，黑足人神话在两个相隔遥远的神话总体之间架起了桥梁，不过我们已通过更直接的途径使两者相遇并把它们弄在一起。这两个神话总体一方面是喀斯喀特山脉地区的神话，另一方面是南美洲热带地区的神话。就此而言，可以合宜地指出另一种转换，它也作用于这个神话体系，因为它使我们得以把以前一个关于猎户座和昴星团起源的神话组与其他神话组连接起来。关于这个神话组，我们还没有标定它在我们正在拟制的总表中的地位。这个神话组由一些圭亚那神话（M_{28}，M_{135}—M_{136}，M_{362}，等等）组成，它们由一个残废人物导出这些星座。在一个黑足人神话（M_{592}，Wissler-Duvall，第72～73页）中，一个跟人私通的妻子抛弃亲人，去和一个月亮上的人一起生活。她为再看一次孩子而乔装成男人。孩子们首先认出她，突然他们的父亲也认出她，他想杀掉这个不忠贞的女人；但她如同一颗流星似的从烟道逃遁，这男人只用刀砍下了她的腿。这女人到月亮上和她的情夫会合。我们总是可以看到月亮上她那残废的身影。

这个神话从两方面转换了各个圭亚那神话。实际上，腿被截去的人物

这个神话位在那里蕴涵着月亮的斑点（亮底上的暗点）而不是一个星座（暗底上的亮点）。这种天文学代码翻转依从于另一种用社会学词汇表达的代码，因为，这里涉及的不是同胞兄弟姊妹之间的乱伦，而是和一个天上的因而是遥远的人物私通。这种私通的题材反转或者削弱了乱伦，视伙伴是个外乡人还是近亲而定。它使我们得以把这个黑足人神话与一些圭亚那神话连结起来。在这些神话中，私通者时而是个女人，她杀了丈夫，以便与丈夫兄弟自由结合；时而是一个男人，他杀了兄弟，因为他垂涎兄弟的妻子。在《从蜂蜜到烟灰》（第 262～265，275～277 页）中，我们已证明，圭亚那神话的淫荡女英雄是对查科的嗜食蜂蜜的女人的转换；因此，我们可以到这个转换系列中去寻找洲陆尺度上的新的闭合，这些转换从南美洲痴迷蜂蜜的少女比我们所能想象的更迅速地回到北美洲西北部神话中的痴迷其俊美兄弟的“潜鸟女士”。

我们所指出的第二个问题关涉乌鸦座。这个星座属于南方的天空，但理论上在夏季几个月里，在地平线上很低处仍可看到，在纬度很高处也是如此，在那里，与其说这星座的位置本身还不如说北极的漫长白昼阻碍观察。事实上，乌鸦座在美洲这部分人的心目和信念中似乎没有地位，而这种轻视也许与施皮尔（2，第 221 页）的这点意见有关：往南生活在北纬43°附近地区的克拉马特人仅仅命名冬季的星座。但是，属于来自北方的阿塔帕斯干人的那伐鹤人完全知道乌鸦座。他们在带来一分为二的孪生儿故事（本书第 33 页）的同时还带来了一些非常古老的题材（参见本书第 601 页）。他们把这星座分解为：成不规则四边形的“远隔的足”；“它的羽毛”；“它的身体”；“它的杖”；“它的火”（Franciscan Fathers，第 43 页）。事实上，他们的实际居住地在南面更远的 37°附近的地方。

此外，即便美洲西北部的印第安人已经知道和命名乌鸦座，也没有理由认为他们像我们自古以来所做的那样叫它。我们只是更有兴趣地在他们

那里发现一些神话，它们没有把这种鸟与一个星座相联属，但就它讲述了一个故事，这故事与希腊人为了给乌鸦座的起源制造根据而引用的故事几乎相同：

M_{593}　塔克尔马人：口渴的乌鸦

村子里缺水。湖和河都干涸了。人们命令两个已来了初潮的姑娘“鸦”和“乌鸦”到海洋里去汲水。“乌鸦”发现路途十分遥远，就不去汲水，而往桶里撒尿[8]；她没有骗过大家，受到严厉斥责。“鸦”很晚才回来，但带来了饮用水。

作为惩罚，“乌鸦”被罚在夏天挨渴；她只在冬天才能找到水喝。乌鸦在炎热季节里也不喝水；它因喉咙干而用沙哑声音说话。(Sapir：5，第163页)

希腊神话（CC，第310页）和美洲神话之间有着一些令人瞩目的相似点。在两处人们都派乌鸦去找水喝。它因贪吃或懒惰而玩忽使命，即用唯一可以得到的地上水——泉或海洋来弥补天上水的缺乏。在这两种情形里，乌鸦都遭受同样的惩罚：在夏季挨渴，因喉咙干燥而变得声音沙哑。我们在《生食和熟食》中已表明，关于一个夏季星座的希腊神话同一个关于猎户座和昴星团起源的南美洲神话（M_{124}）相吻合，这是在南美洲的因半球变化而来的两个夏季星座，但它们是在旱季开始时而不是结束时出现。不过，我们已经知道，黑足人有一个与M_{124}很接近的神话（M_{591}），它旨在解释昴星团的起源，后者这次是报告雨季来临。在这些情况下，看来可以设想，这个神话或其他同类型神话可以通过自身的反转但不改变半球来重建旧大陆里在相仿纬度之下用来解释一个与旱季相关联的星座起源神话的大

⑧　这反转了M_{588}的“蛙”的行为（本书第219页），它为了让天降下雨来而朝天撒尿。

致轮廓。

M_{593}必定除了由文本显现出来的气象学内涵之外，还接受了天文学内涵。挨渴的乌鸦的故事属于在整个太平洋沿岸从特林吉特人往北一直到库斯人都得到证实的一个庞大神话总体，博厄斯（2，第656～657页）已给这总体拟制了暂定的部分目录。特林吉特人版本（M_{594a}，Swanton：2，第9～10，120～121，418页）讲述一场下个不停的暴风雨引起饥馑和洪水。造物主兼骗子“乌鸦”到山坡上躲水，一直往上升到世界的屋脊，它在那里靠喙悬吊起来。当水退低一半时，它重又下到地上，来到一个老妪那里，她是潮水的主人。她无法相信自己的眼睛，它居然有海胆可吃，因为那时潮水一直很高，人们不可能采集到从未退过潮的海洋的产物。它为女主人之不相信所激怒，把吃饭剩下的刺扎入她的身体，然后命令海洋后退：“所有海岸都要干涸，洪水低到前所未有的程度。各种鲑鱼、鲸、海豹和其他海洋动物都躺在沙滩上。人们储备起足够很长很长时间食用的食物。”这就是潮水的起源。斯旺顿（2，第120页注ⓐ；M_{594b}）提到另一个版本，在其中，自私的食物女主人在第三者的干预下才不得不交出食物。她的丈夫心怀嫉妒地注视她，为报复而引起一场大洪水。他被叫做“潜鸟”，因此，我们无疑可以经由西北海岸的神话追踪一条旅行路线，它回到比我们已详尽讨论过的更南面的循环，它的女英雄（不是男英雄）取同样名字，但是点燃大火而不是引起洪水。不过，我们撇开这个问题不论，以便停下来讨论潮水起源问题。

钦西安人版本（M_{595}，Boas：2，第64～65页）提到了潮水每月来的时间问题。人失去了甲壳动物和其他海洋产物，因而在很长时间里挨饿。作为一个乌鸦的化身的造物主向潮水的女主人开战，建立了潮水的交替。为了报复，这老妪引起了普遍干旱。挨渴的造物主最后在地下深处找到了一种采取桤木根形式的水，这样，它的冥界起源得到双重证实。因此，我们又遇到了更南面的版本。

首先是塔克尔马人版本以及霍赫人（Hoh）和基卢特人（Quileute）异本（$M_{596a,b}$，Reagan，第48～50页；Reagan-Walters，第315～316页）："乌鸦"吃掉了一个敌手（它的身份有时是西南风）的甲壳动物。为了报复，这故事里这偷儿也挨渴：水从他口中溜走，他周围的一切全都干涸。最后，他变成鸟。蒂拉莫克人讲述（M_{597a}，Boas：14，第140页），"鸦"把声音给了"雷雨鸟"，以换取潮水降低，以便能够捕捞蟹和鱼。但是，这超自然的潮水太低了，以至海妖露出水面，"鸦"见状大惊，要求水再回来，不要去得太远，并遂愿。

库斯人也讲述（$M_{597b\text{-}f}$，Frachtenberg：1，第14～19页；3，第34～38页；Jacobs：6，第234～235，241～242页）"乌鸦"如何用很嘹亮的声音换取"食物之父""雷"的声音以及两个日发潮水之一。然后，他又用他知道可借眨眼产生的闪电换得另一个日发潮水。多亏他，人类才能够通过每天两次采集海洋产物来对付饥饿。

斯夸米希人（M_{597g}，Hill-Tout：7，第544～545页）把潮水交替的空间图式转移到时间领域，以一个简单转换即**海洋⇨天空**为代价来重建旧大陆给予这种鸟的气象学功能。为了把亲人从长期干旱中拯救出来，"乌鸦"偷取雨主人的小孩，只答应以交还小孩来换取间或下雨："因此有些日子下雨，有些日子不下雨；现在，干燥的时期和湿润的时期相交替。"

像这个萨利希人神话一样，库斯人神话也表明，在印第安人的思维中，洪水的交替也是干燥和湿润、丰盛和匮乏的交替。[⑨] 因此，这交替以周期性的甚短形式为中介而表达了一些较根本的对立。食物之父"雷"以月亮为侍从。因此，当没有东西吃时，鸟就攻击这个黑夜天体，引起月食；于是，丰盛重又回来。（Jacobs：5，第68页）这个神话就此援引了人

⑨ 巴尼特（Barnett：1，第13页）引述这定居在沿海的白人受土著经济学启示而产生的谚语："潮水落，餐桌摆。"

为了支持鸟的战斗而发出的噪声和喧哗。由此可见，我们在《生食和熟食》中批判对月食时的逗闹的流行解释，是合理的。那个解释说，人这样做，是为了驱赶吞吃这天体的食人魔。因为，这里食人魔正是这天体本身，而噪声就是为了挫败它。这个引人注目的逆反还伴随有另一个逆反，后者关涉象征被赋予正值的天上火的闪电。它不再像经常见到的情形那样是大火、饥饿和毁灭的原因，相反成为钱币，用于换取第二次潮水也即倍增的丰盛。我们已提出（M_{337}，MC，第451页），南美洲也有一种同类型的反转，这种类似值得加以深入探究。即使停留在潮水起源神话上面，当从一个部落群体到另一个部落群体时也会发生许多变换，它们需要加以专门的研究。

例如，按照这个钦西安人神话（M_{595}），在古代，随着新月出现，潮水退落，食物又恢复丰盛，但库斯人让这天体负责匮乏。对于我们来说，只要指出一点就够了：把潮水起源与“乌鸦”——因两次要求充当干旱主人角色而挨渴，当他主宰洪水时处于垂直轴上，当他使岸地干涸时处于水平轴上——相连接的那些神话坚持指涉月亮的因而天文学的紧要情势。实际上，作为本讨论的出发点的这个黑足人神话（M_{591}）无疑把月亮和变成昴星团的失望男孩联系起来；但从气象等观点看来，它把它们对立起来：为了报复所庇护的男孩，月亮和太阳合作把大地弄干，使人类挨渴；只是后来，两个天体才让雨降下来，而英雄于是变成昴星团星座。因此，满月就其第一位角色而言占据着与旧大陆神话赋予乌鸦座的相当的地位。最后，无疑可以看出，对潮水起源神话作转换的塔克尔马人神话重现了一个莫多克人神话（M_{541}，本书第63，67页）中的一个事件。然而，莫多克人的生活地远离海洋。在这个神话中，两个携水者是伤害丈夫的妻子而不是达到青春期年龄的处女，她们要求嫁给造物主艾希什；然而，我们已看到，后者包含月亮的内涵。

对于旧大陆和新大陆神话之间的一种也属意料之外的汇合，能否通过避免我们已考察过的迂回曲折（本书第237页）来解释呢？采取这种解

释，从逻辑观点看来是令人满意的，但仍遇到一个历史方面的困难：美洲的居民是从北向南逐渐出现的；因此，看来南半球神话转换北半球神话可能比相反的情形更常见。我们不可能肯定地假设，但也不可能否认，某些星座起源神话或者背后涉及星座的神话产生于上旧石器时代甚或更早；从亚洲到美洲的最早移民浪潮带来了这些神话，而反方向传播的其他种族群体迁移解释了同一些神话为何向西直至内陆盆地流播。两处都已发现他们的遗迹，这证明在非常遥远的过去就有原始村落。不过，这也可能仅仅涉及一种汇合现象，可归因于我们在别处所称的（MC，第 28 页注⑤；L.-S.：14）经验演绎法：乌鸦的沙哑声音无疑足以让不同人群认为它具有挨渴的脾性，哪怕动物个体生态学并未确证，这种鸟如同旧大陆和新大陆神话所断定的那样在夏季不喝或很少喝水。不论有理没理，古人认为，在这个季节，乌鸦患上一种慢性病，尤其在秋天无花果成熟之前的两个月里。[Pline，X，xii 和 XXIX，iii；Ésope，寓言 134：《患病的乌鸦》（*le Corbeau malade*）] 最后，为了证明北美洲的构形是合理的而又不向古希腊人求援，我们只要指出这样的事实：这些神话自觉地把“潜鸟”和“乌鸦”根本对立起来（$M_{584a,d}$，本书第 210 页）。它们把前一种鸟与一个报告雨季的星座连结起来，所以，美洲神话体系的内在逻辑单独就能提出这样的要求：“乌鸦”可以说应当“产生”一个神话，它类似于旧大陆独立的专门关涉夏季星座的神话，而这个星座在两处都与另一个星座相位相反。实际上，这个美洲神话也指涉周期性干旱，但不是夏季的干旱，这干旱在这个海岸地区并不严重，在那里，旱季和雨季的对立不明显，但是——在海岸种族群体看来更为重要——这干旱在 24 小时里两次把海滩暴露出来，使人得以收获作为食物基础的海洋产物。

在从一次或多次乱伦出发来生成天文学客体或现象的那个转换中，我们已给这个神话组的两个密切相关联的状态留下地位（本书第 231 页）。我们

先来考察第一个状态。

莫多克人关于“潜鸟女士”的神话 M_{539} 与克拉马特人对应神话 M_{538} 既相似又不同。它与后者相似：一个女人欲与兄弟乱伦；她计划受挫后遭强暴；最后，遗腹孪生儿在祖母徒劳地试图把他们“粘成一体”后神奇地幸存下来。从此开始，就像我们当时已指出的那样（本书第 60，166 页），这两个版本趋异，它歧异的原动力基本上维系于这样的事实：M_{539} 的孪生儿同性，而 M_{538} 的孪生儿性别对立。此外，与 M_{538} 中的同类不同，他们关心自己的身世，但并不牵肠挂肚。他们并不去询问天空，而是宣称自己属于大地。他们绝不想向太阳挑衅，伤害它，而是甘愿当它的侍从，去与它会合；如我们将会看到的，这版本的确旨在以另一种方式“标定”太阳。

孪生儿同性这一点意味着，与他们所转换的孪生儿相反，**他们不可能犯乱伦**；作为后果，他们避免像 M_{165}—M_{168}（太阳和月亮的起源）的乱伦兄弟和姊妹那样相**分离**，但又不得像 M_{575}（猎户座和昴星团的起源）的乱伦兄弟和姊妹那样相**结合**。因此，他们变成待在一起，但又是分开的。根据纯演绎的方法，我们已能断定，这个中间状态需要一个满足三个条件的天文学能指：（1）如果分离的乱伦意含着白昼和黑夜不相容，结合的乱伦意含着两个星座就黑夜而不是白昼而言相容，那么，中间的转换就必定意含着黑夜和白昼相交；（2）如果由结合乱伦意含的两个星座是冬季的星座，那么，就应当明确提出，分离乱伦意含的天体具有夏季的内涵（尽管神话没有这样说，但也许只要依据这样的事实：月亮和太阳在夏季因天空最为清澈而放射出全部光芒），由于这个缘故，这中间转换处于这两个季节之间的一个关节点上；（3）如果分离乱伦引起了孤立天体的出现，结合乱伦引起了星座的出现，那么，这中间转换必定同时蕴涵这两种类型天体。经验也即神话的文本综合地证实了前两个条件。事实上，M_{539} 的孪生儿转换成了星辰：（1）天即将拂晓时可以看见的，和（2）“夏季和冬季之间”可以看见的，如文本所小心解释的那样。我们马上就可以看到，另一个转换既能满足第

三个条件，又使我们明白，M_{539}为何补充说，为了看两兄弟变成的两颗星辰，“人们相互争斗”。

我们希望能确定这些天体的身份。按照这个莫多克人神话，它们出现在黎明前报告了春天到来。施皮尔已引用过的一个征象（本书第217页）表明，这出现可能关涉双子座。克拉马特人说，它们在天空中升起，就是春天临近的征兆。实际上，在这些纬度上，双子座之到达中天发生在3月到4月的黄昏。不过，这神话说到黎明，而在这个时刻，双子座在7月里升起，在10月里到达中天，在1月里沉落；即使考虑到因山地地平线之存在而发生的偏差，这两个信息也很难调和。是否可能这神话着眼于行星而不是星座呢？无论如何，我们在奇努克人那里观察到的令人瞩目的转换揭示了这种可能性。现在，我们就来研讨这个转换。

这些印第安人生活在哥伦比亚河下游和汇入其中的支流处；他们控制着各个大市场和渔场，各邻近部落定期在那里相会。由于这个事实，奇努克人神话往往呈现折衷的特征；每个神话都表示一种融合各个版本的综合性，而这些版本单独来看，可能让人觉得很难调和。不过，如果说如此看来它们带来便利的话，那么，它们积累的多重参照和它们对于综合的偏好使分析的任务变得极其复杂。[10] 有一个故事尤其如此，我们已经知道它的许多版本，它们总是相互不一致，实际上它们重新利用了我们迄此考察过的所有神话，因而呈现一种大杂烩的形态，或者也可以说是对于北美洲神话的精彩重述。这神话因其复杂而将定期重现在本书的研讨之中。这里我们不打算作详尽无遗的分析而穷根究底。我们首先扼述它，然后满足于

---

⑩ 正是由于这个缘故，我们已把盗鸟巢者神话的一个奇努克人版本（Curtis，第8卷，第132～135页）撇在一边，在那里，名叫“鲑鱼”的英雄有四个妻子（不忠的“鼠”和“雀”；忠贞的“野鸽”和“蝗虫”），扮演雨的主人的角色。这个版本也呈现混杂的特征，而为了界定这个体系，我们只能从这个角度就奇努克人神话和周边民族神话的关系对奇努克人神话作专门的研究。

指出它的某些方面：

M_{598a} 克拉卡马斯人（奇努克人）：天体的丈夫

一个头领和他的妻子离异后仍居住在同一个村子里。妻子有一个小孩和几个女奴。她想去参加一个晚宴，但有与前夫相遇的危险。女奴们很恼火。但是，场面的吸引力压倒了对礼仪的考虑。尽管她答允适时退席，不参与跳舞，但涌动的人群把她挤到曾是她丈夫的那男人身边。

夜里，那婴孩醒来，哭着要母亲。女奴们试图让他安静下来，但白费力气。绝望之下，她们一个接一个去告诉女主人，要求她回家；但是，每次人群都把她引向相反方向的一边。留在家里的最后一个女奴眼见大家都有去无回，便也丢下婴儿出去了。她向那母亲叫道："他哭得精疲力竭，现在都快死了！"还说了些责备的话。这母亲被猛然喝醒，想起了自己的责任，遂赶紧回家；但是，她发现摇篮空空如也。更确切地说，她只看到一块烂木头，那是一个食人女魔留下的，她利用浓雾偷走了这小孩。这女盗以捕获的蛇、蛙和蜥蜴为食。无论到哪里，她都把他带到自己的茅房里。

不远处住着一个名叫"鹤"（无疑是"鹭"）的男人。已长大的男孩有一天不顾养母的告诫想造访他。这男人以极其洪亮的声音——他认定这是不让人听到的唯一办法——向客人说明，人们把不适合人类吃的东西给他吃；男孩从他那里学会吃烘鲑鱼。从此之后，英雄拒绝食用女食人魔的日常食物。后者指责这邻居，但他称什么也没有说，只是随便说了她生她自称的儿子的方式。这食人女魔为这句动听的话所倾倒，乃以兄弟的名义向这异乡人致敬。

英雄向这保护者讲述，在食人女魔带他到其茅舍时，常常戏弄他，把他放在树枝上，让他待在那里，直到这女人的弹性头颈伸长到底，变得像一根线那样细。"鹤"教他利用这机会用石刀砍下她的头，还给了他一把石刀。他还补充说，所有的树都是这食人女魔的亲属，它们为了替她复仇

而会倒在这罪人身上。他应当爬到白杉（*Abies concolor*）的高处，只有这种树不会对凶杀作出反应，然后借助于弓箭，让箭一支支首尾相接，一直到达天上。

说干就干。在天上世界，这英雄首先遇到食人害虫：灰虱、黑虱、虱的幼虫、蚤虱；他命令它们比较温和地迫害人类。他违背晦暗的女主人的意愿，建立起白昼和黑夜的规则交替。然后，他相继遇到两个追逐猎物的猎人。他向他们问路，结果得到两个相互矛盾的回答。他听从第一个猎人，其实这猎人对他心怀恶意，因为他最后来到食人者那里。这居所是空的，他甚至没有看到储存用于漂清头发前先洗涤头发的尿的罐。他只得用水；然后他想在悬挂在梁上的一个袋里找把梳子，却发现里面有个年轻姑娘。她的父亲和姊妹回来后就要把她许配给他。他拒绝吃他们的人肉餐，但接受了这少女；但她一无用处，因为她被剥夺下部开孔的体征，没有阴户。

这英雄失望之余决定走另一条路。这条路把他引到一所陈设完善的房舍。他在一个盥洗用品袋里发现一个少女，她给了他尿盆和铜梳。在一餐丰盛的家宴之后，他也就不再犹豫，娶了她。她具有全部性征。第一个房舍的居住者因遭蔑视而恼怒，满怀敌意地到来。他们嘲笑主人要被“钻孔和劈裂”。主人们烧鹿骨，用浓浓黑烟驱赶他们。

不久，这年轻妻子产下连体孪生兄弟。她的父亲叫她在给丈夫捉虱子时绝不要让他面朝地伸展身子。一天，她忘了这告诫。这男人下意识地挖开身子下方，在苍穹上挖了个洞，看到了故乡村子和他出走后出世的并已像所有家人一样也变成瞎子的弟弟们，他们为亲爱的父母故去而悲恸。一阵深深的悲哀向他袭来，而他的岳父原来是祸根。这老人向女儿和女婿供认不讳，然后听任他们离去。蜘蛛让他们乘一只悬吊在一根绳子一端的篮子下到地上。

这英雄又找到了亲人，他的妻子用一种魔水使他看到他们。人们赶在这年轻人进入房舍之前把房舍彻底打扫干净。正常生活又恢复了。村里住

着骗子“蓝橿鸟”，连体孪生兄弟的模样惹怒了他。他切断了连体的膜，给各人都留下一个伤口，肠子从里面流出。两个小孩死了。

他们的母亲说，如果让他们活着长大，他们本来会无须外科手术就相互分离。现在，一切都已无济于事。她两臂各夹住一个小孩登上了天，化身看得见的太阳。她宣称，当人们黎明看到她两边各有一个小孩时，这征兆预示着一个大人物死亡，或者，如果只看见一个孩子，那么，预示着一个平凡的人死亡。村民们为孪生儿的死亡悲恸不已，结果又都成了瞎子。(Jacobs：2，Ⅱ，第388～409页)

这个神话中令人瞩目之处在于，它通过把我们迄此已考察过的但它每次都以讲究的方式加以反转的全部神话得来的聚合体环连起来而建构起一个连贯的组合链。“潜鸟女士”的聚合体造成了初始情境，只是有一点例外，即一个已婚但乱伦的、对兄弟过分热情的姊妹转变成了离异的、对孩子过分疏忽的、忘掉礼仪以至在公开场合出现在前夫身旁从而犯了社交乱伦的母亲。因此，这姊妹招引远方的兄弟（水平轴），兄弟徒劳地妄图通过升向高空（垂直轴）而逃离她的情形被代之以起先被一个完全陌生的女人保护的（水平轴）小孩通过也向她假借垂直路径而成功地逃离她（这路径把他一直引到天上）。

这个食人女魔作为异乡人和非亲属重现，并转换了放荡祖母（后者本身是对“潜鸟女士”的转换），这里的例外正在于她不是一个祖辈，她的邻居用关于生育而不是交媾（但始终针对她的性器官）的双关语戏弄她而不是惹怒她。因此，她纯洁地把他作为兄弟对待，而不是把他当作情人。

这神话现在继“潜鸟女士”和放荡祖母之后指涉第三个人物。将会变成盗鸟巢者的小孩的母亲这个悲戚的寡妇想置他于死地，一个男性造物主把他拯救出来。他起先被养父收留，然后与之分离，又靠一次通过膝盖但非常实在的分娩而重生。另一个小孩被一个离异的淫荡母亲带走。她贪图

享受而不管他。他先被关闭在一个女性魔鬼的房舍里，然后通过切断这女魔畸形伸长的头颈而获得自由。这头颈实际上是脐带，它把已成为隐喻性的分娩的部位搬移到身体上部，取代从下部进行的本来意义上的分娩。盗鸟巢者登上树梢而逃生。M_{598a}的英雄也依此法而保全自己[11]，条件是用一条箭链克服他与天空隔开的附加距离。我们后面（第五篇）还要回到这个细节上来，现在我们保留对它的解释。

我们还要保留下一个插段，它关涉人体寄生虫的起源，不过要指出，它提到了文化必然向自然进行的一种不可避免的倒退。紧接在后面的一个插段也是如此，在其中，由英雄建立的光亮和晦暗的交替解说了白昼必须给黑夜留下地位，并为之作了辩护。这种周日周期性是人们所能观察到的最短周期性。这一点重新把 M_{598a}同放荡祖母循环弄在一起，后者也关涉周期性，但采取由各相继世代的过渡量度的最长周期性的形式；然而，一些内兹佩斯人神话（$M_{571a\text{-}c}$）——M_{598a}的情节现在勾勒了它们的轮廓——关涉一种中间幅度的周期性：季节节律的周期性。

最后，M_{598a}以另一种方式与 M_{571} 相对立。这把这两组神话与瞎子和潜鸟循环连接起来。实际上，在这后一个循环中，英雄的姊妹在无肛门也无阴户的食人民族那里缔结了遥远婚姻，就像 M_{598a}的英雄在一次失败的婚配经历中所做的那样。然而，我们已评述过（本书第 197 页）的 M_{571} 中的一个事件允许我们假定，英雄们（他们也为了梳头而寻找梳子）首先造访的冬天女儿们是没有阴户的。但是，如果我们已提出的解释是准确的，那么，在这种情形里，生的和流血的肉的应用决定了月经的出现，而月经的产生可以说只需要每月钻刺一次。因此，M_{598a}中的食人少女的旨在使婚姻关系成为可能的钻刺变成永久性的了，或者至少是较为频繁的。然而，这种方

---

⑪ 不过，这时涉及的是白杉，它的树液价值很低："根本没有用，而且树太湿，因此甚至不能当木柴用。"（Adamson，第 162 页）

法反转了太阳人用于驱赶敌人的另一种方法即利用**烧焦的遗骸的烟**而不引起解剖上的变化。因此，与 M_{571} 建立的相当长的周期性相对应，M_{598a} 不建立同样类型但建立更短的周期性，故事叙述的顺序就表明了这种周期性。在嘲笑太阳人被“钻刺和劈裂”时，食人族表现出他们自己想保持堵塞的人身。

在一个袋中发现的两个妻子的插段也回到了“潜鸟女士”循环，后者开头时英雄是一个被隐匿的小孩。但这里充任这角色的是一些少女，而不是一个男孩；英雄娶了她们，而不是人们把她们隐匿起来，使他不能成婚。其次，这些姑娘处于一个悬吊的袋（如同 $M_{555a,b}$ 中的篮或袋，小孩隐匿在里面）之中，这例示了一种反转的情境：包容她们的袋很不隐蔽，以至人们径直到里面去找疲倦访客最必需的盥洗用品，因为访客经过长途旅行需要修整紊乱的仪容。别有意味的是，这种用品是一把梳子，因为“潜鸟女士”靠了兄弟在梳头后失落的一根长发才发现了隐匿的他（关于这个插段的涵义，参见本书第 416～418 页）。

就像也把从其他神话得来的各聚合体组合起来并加以转换的蒂拉莫克人神话 M_{565a} 中的情形（本书第 174 页）那样，这英雄最后也与一个天上生物缔结遥远的婚姻，因此，这与乱伦的结合相反。这甚于外婚制的婚姻产下了从出生就连在一起的孪生儿，从而与 M_{538}—M_{539} 中作为乱伦结合之间接结果的出生后连在一起的孪生儿相对应。不过，还应当注意到另一件事：一个太阳女人的地上丈夫（他钻破苍穹，重见故乡村子）通过简单反转性别的作用而直接转换了上一卷里长时间关涉的一个天体的地上妻子。我们以后（本书第 637～643 页）会明白这个回环的涵义，它几乎径直把这天体妻子与盗鸟巢者相连接起来。然而，在瞎子复明的插段［它第二次援引关于同一题材的爱斯基摩人循环，我们还要提到它（第五篇Ⅱ）］之后，因恶意干预而一分为二的孪生儿（这干预引起他们死亡，而不是像在 M_{539} 中，他们自己为了能履行使命而一分为二）在两处都转变成晨星，它们不是照 M_{598a}

那样报告春天，而是报告暴亡，有时报告战争（Jacobs：2，I，第 281 页，注(128a)）；这并不与 M_{539} 相悖，在后一神话里，双子星也预示战争（本书第 243 页）。

尤其是，这个奇努克人神话补足了莫多克人神话。这是从这样的意义上来说的：它们的结论证实了我们为了证明这两个神话都实施的一个转换是合理的而演绎地提出的那三个条件。这个转换乃从后来分离或结合的一对乱伦的兄弟和姊妹过渡到一对同性的、不可能犯乱伦的兄弟。关于这对兄弟，我们应当假定，由此之故，一旦他们自己也转换成天体，就既不结合，也不分离。这个中间条件时而反映在夏天和冬天的对立之中，时而反映在同胞和敌人的对立之中。这一点是我们在《餐桌礼仪的起源》（第六篇）中对这个转换作了阐释之后才察觉出来的。不过，这个奇努克人神话比 M_{539} 更明确地说明，双子星在太阳的两边都可以看见；因此，它描述了它们在偕日同升时的情形，它们的偕日同升绝好地例示了黑夜和白昼的相交。最后，这种把通常是孤独的白昼天体与两颗星辰弄在一起的天文学情势重构了一个星座的等当物，而这便证实了我们的第三个条件。不过，事情还不止于此。因为，我们在列举完整个系列相互转换状态之后所达到的这最后构形（这构形转而又去转换这些状态）（图 17）看来在许多轴上与从初始状态说明这个组的构形成反对称关系。那时关涉月亮和太阳，也即与白

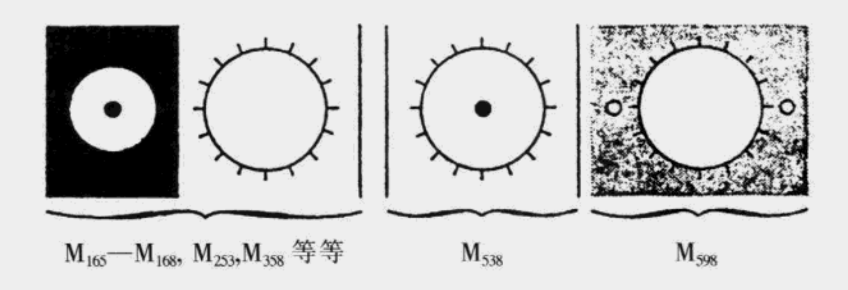


图 17　天体的转换

昼不相容的黑夜；现在则关涉捉摸不定的黎明，其时太阳产生的微光远未使星光黯然失色，因而允许光明和晦暗间的某种相容。另一方面，这初始状态给月亮斑点也即一个亮圈内的一个黑标记留下最高的地位，从而使自己浮现在暗底上；而这最后的构形在于在一个圈的外面有两个亮标记浮现在暗底上，而这终末神话并未给予这个圈以一个内部黑标记。我们甚至可以说，它用暗示忽略法排除这标记，因为本来意义上瞎眼的弟弟还相对于英雄把后者在 M_{538} 中蒙受的道德上的盲目外在化，并且，它正是试图通过伤害太阳，引起太阳斑点，以使太阳答应照亮他来避免这种盲目。

如果说 M_{539} 的星辰报告春天的回归，那么，在让这些星辰不怎么规则地出现（如暴死或战争）的 M_{598a} 中之没有季节的内涵就意味着，这里涉及的各个天体有着不怎么明显的周期性。况且，人们倾向于在这神话中认识行星，而黑足人（我们已表明，黑足人神话与更往西的地区的神话有亲缘关系）非常重视两颗行星也许是金星和木星恰在日出前发生的交会。他们还把它们等当于两个神话人物，分别是一颗“星辰”的儿子和晨“星”（McClintock，第 490，523～524 页；参见 M_{482a-c}，OMT，第 357 页）。两颗行星在偕日同升时的交会构成了一种重复发生的现象，但其很长的周期不如星座的短得多的周期那样容易察知。因此，随着从 M_{539} 到 M_{598a}，我们也就从一种经验的周期性过渡到另一种也完全实在的周期性，而对于这个差异，与古代墨西哥人相反，北美洲印第安人无疑并不知道它。然而，属于同一类型的其他奇努克人版本朝着周期性之无有更迈进了一步。它们在实施了从星辰到行星的转换（假定莫多克人神话 M_{539} 的天体以前还没有这样做过）之后，又把行星转换成幻日或同类型其他天文现象。

各个卡思拉梅特人版本（$M_{598b,c}$，Boas：5，第 192～193 页；7，第 9～19 页）的情形就是如此，它们称食人者和“月亮”的父亲为“夜星”，称英雄所娶的姑娘“太阳”的父亲为“晨星”。这姑娘在带死去的孩子上天时把他们转

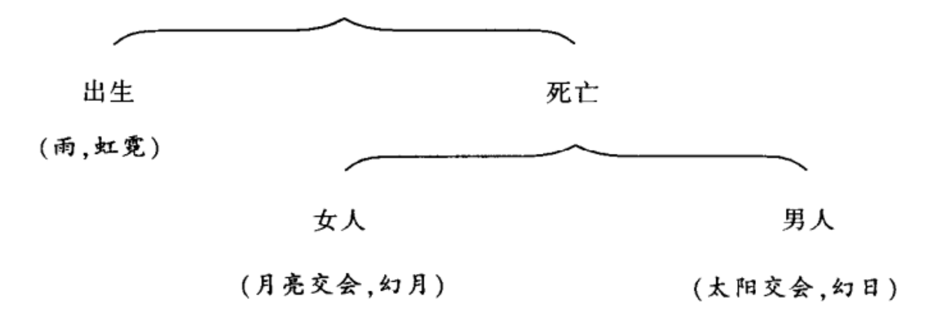
换成幻日。视人们从中看到一个还是两个幻日而定，一个或者两个最大的孩子死去。

幻日也叫假太阳或流星，它们是当太阳接近地平线，云反射它的光线时有时在太阳旁边可以看到的耀眼光亮。我们知道有单一的、双重的和多重的幻日。在月亮附近看到的同样现象称为幻月。各个维希拉姆人和瓦斯科人版本（M_{598d-g}，Sapir：1，第 171～173，276～279，303～307 页；Sapir-Spier：2，第 277 页）在解释幻日起源的同时，也想解释蚂蚁和黄蜂的腰为何那么细。村民们把从这天上女士那得到的丰富礼物系在腰间。因此，她想从他们那里取回这些东西，就猛力往下拉，结果使这些东西的持有者几乎断成两半。我们还记得，在 M_{598a} 中他们重又变成瞎子。所以，这个组的辩证法一方面产生从下面堵塞（无肛门或无阴道）的或从上面堵塞（瞎眼）的人物，另一方面产生在颈脖处截分为二（女食人魔）、沿身体长度截分为二（孪生儿）或者在腰部高处截分为二（昆虫）的人物。这后一类人物以天上发源的寄生虫为对应物，这种寄生虫从此之后给人类“打孔”。这问题还以相反方式产生于一个后面将要讨论的努特卡人（Nootka）神话（M_{600f}，本书第 433 页），这神话的英雄是对 M_{598a} 英雄的反转，因为事实上他是兄弟和姊妹中唯一没有被食人女魔偷走的，他把解救他们作为自己的使命。他为了寻找他们而登上了天，在那里首先遇到的不是食人的寄生虫，而是几个美艳的红宝石少女，可惜她们是瞎子，他用自己的阴茎头给她们钻出眼睛，让她们拥有视力。另一方面，在普吉特海峡萨利希人的相应神话（M_{600i-m}，Ballard：1，第 106～112 页）中，地上偷小孩的食人女魔是红宝石女人，她们还被寄生虫缠身，被搔痒弄得痛苦不堪。

土著的评论还把一或两颗星辰与月亮的交合纳入到提供预兆的现象之中。前者意味着，一个女人即将成为寡妇，后者意味着，她自己也将与两个小孩一起死亡。黄昏时月亮旁的虹霓预示凶杀（Sapir：1，第 193 页；Sapir-Spier：2，第 277 页）。无疑，这里关涉幻月，其色彩如同幻日，有时也与虹

霓相似。

实际上，这个地区所有给予幻日以邪恶值的部落似乎都把幻日与虹霓（这时它意含生）相对立。在耶纳语中同一个词/lakiyaa/兼而意指“新生儿”和“虹霓”两者（Sapir-Swadesh：1，第114页）。沙什塔人相信，不管什么季节，天总是在女人分娩后下雨（Dixon：7，第454～455页）。库斯人认为，虹霓预兆着，一户尊贵人家里将降生一个小孩，并伴随有雨（Jacobs：5，第101页）。维希拉姆人认为，当虹霓出现时，这也就等于说，一个女人即将分娩，而如果虹霓是双重的，则她将产下孪生儿。（Sapir：1，第191，193页）因此，在所有这些印第安人看来，虹霓与月亮同一或两颗星辰（或行星）的交会根本对立，这交会如我们所看到的，对于一个女人来说是死亡的征兆，而不是预兆由她生育。此外，月亮型或太阳型的交会分别关涉女人或男人的死亡。由此可见，可以勾勒一个体系的轮廓如下：



耶纳人意味深长地在词汇上混合出生和虹霓。他们另一方面又赋予幻日以作为即将死亡的预告者的可悲角色。（Sapir-Spier：1，第285页）然而，他们的一个神话极其忠实地例示了我们刚才勾勒的三元体系，因此，它为这体系提供了一种经验证据（M_{599a}，Curtin：3，第281～294页；关于同一神话的一种弱形式M_{599b}，见Sapir：3，第233～235页）。在还没有黑夜的时代，天上民族分成三个集团：首先是两个“虹霓”，分别为父亲和儿子以及他们的姻兄弟或舅舅，后者是雨和暴风雨的主人；然后是“月亮”和妻子“美国山

猫”以及他们的女儿们“星辰”及其丈夫们；最后是“太阳”和妻子“幻日”（Curtin/utjamhji/，参见 Sapir-Spier：1：/utdja'm'djisi/即“幻日”；Sapir-Swadesh：1：/udzamxzi-/即“有一个幻日”）及三个女儿“流星”。年轻的“虹霓”希望娶月亮的三个仍独身的女儿中名叫“晨星”（因此，她是唯一并不与白昼不相容的女儿）的那一个。不过，“月亮”照例把向他女儿求婚的人打发到兄弟“太阳”那里，太阳给他们施以致命的考验。这英雄在舅父暴风雨和雨的主人的帮助下战胜了这些考验。然而，“月亮”不认输。他自己动手消灭女婿，但后者与他的女儿们“星辰”一起把敌手驱赶到夜空中，从而摆脱了他。从此，**月亮**在夜空中**周期地死而复生**（图 18）。

尽管幻日现象据说产生于大气中的冰晶形成，但似乎与特定的纬度无关。然而，还是让我们产生深刻印象的是，世界各民族对这种现象感兴趣的

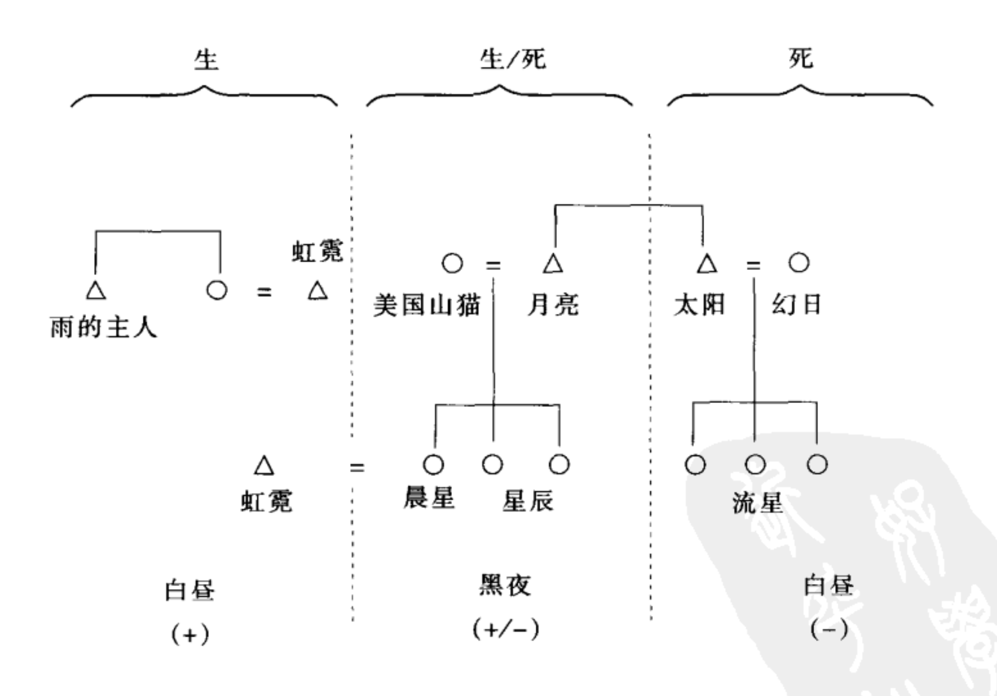


图 18　耶纳人神话 M_{599} 的三元结构

程度相差很大。尤其在北美洲，关于土著信念的全部观察都集中在从太平洋沿岸直到大西洋沿岸的一片实际上连续的北方区域里，如果我们同意把瓦巴纳基人转换纳入与“潜鸟女士”循环神话相同的神话组之中的话（图版Ⅳ）。

这种分布在北方的原因也许是，根据一些权威的证据，这个现象在北极圈附近采取一些比较重要的形式。“在这些短暂的白昼里，耀眼的太阳由于幻日的神秘运作而连续接受两个、四个甚或八个卫星。对于这种富有魅力的现象，人们怎么会无动于衷呢?”（Morice：1，第 253 页）不过，对于幻日的兴趣在爱斯基摩人和阿塔帕斯干人占据的领地以外地方现在仍存在。在特林吉特人看来，幻日和太阳一起沉没预报好天气；如果幻日先消失，则预报坏天气（Swanton：6，第 452～453 页）。按照夸扣特尔人的看法（Boas：20，第 218 页），幻日意味着一个头领的灵魂已化为用石决明科的珍珠蚌做的耳垂与太阳会合；独一的幻日预兆一个普通人死亡。幻月得到同样的解释。围绕太阳的双环预报不幸的事件，流星是死亡的征兆。

贝拉·库拉人把位于太阳表面西边的幻日称为“我父亲脸上的图案”；如果它落在地上，就会引起瘟疫（Boas：12，第 36 页）。利洛厄特人说，幻日是太阳的孩子，预报坏天气（Teit：11，第 275 页）。汤普森人以同样的心思认为，对某种类型天气感到厌倦的太阳“把他的小孩扔到外面”；这样，他们说幻日预兆着天气要变化。（Teit：10，第 341 页）他们的一个神话（M_{598h}，Teit：4，第 54～55 页）说明了幻日的起源，其叙事方式令人想起奇努克人。奥卡纳贡人（Okanagon）根据在太阳北面和南面可以计算出的幻日的数目来预言天气。（Cline，第 178～179 页）他们的邻族桑波依尔人和纳斯佩勒姆人（Nespelem）认为，幻日预示炎热，反幻日则预示寒冷。（Pay：1，第 213 页）

在落基山脉的另一侧，语言上属于阿尔衮琴人的黑足人认为黄昏时的幻日包含危险的征兆：“当太阳两颊上画有图案时，或者说当人们看到这

天体两边各有一个幻日（icksi）时，这是一个讯号，表明暴雨将临，并伴有大风，气温会急剧下降。如果太阳在正面、颌部和两颊画有图案（四个幻日），那么这预示着一个头领即将死去。”（McClintock，第 56 页；Grinnell：3，第 64 页）大湖的阿尔衮琴人赋予幻日的重要性已为古代旅行家所注意：“他们还知道标志……日晕、双日和天空中其他现象的各种各样表现；这证明，他们相当注意苍穹上的事物。”（Kohl，第 119 页）

关于幻日的种种信念有时还流播进大草原中部；不过，这是在阿尔衮琴语系的各部落（已证明他们来自北方）那里或者邻近的苏语部落那里。与这后一界定相对应的黑足人邻族阿西尼本人在他们的神话中对“潜鸟女士”神话作出呼应：乱伦的姊妹用闪电杀死所有亲人，她自己转变成了鸟。她的兄弟使已故亲属复活；他们分裂成两组，沿相反方向远离。（M_{609a}，Lowie：2，第 160～161 页；试比较阿乔马维人版本，本书第 119 页）按照同一些印第安人的看法，幻日在冬天出现预示着漫长的暴风雨。（上引书，第 56 页）来自北方的、操阿尔衮琴语的阿拉帕霍人认为，幻日预报严寒：“老人说，太阳点燃所有的营火，从而每个营地都准备好过严冬。”（Hilger：2，第 93 页）大湖西南面的奥吉布瓦人的毗邻桑蒂（Santee）·达科他人称幻日和幻月/wi-a-cé-i-çi-ti/为/a-cé-ti/即“点火”。（Riggs：1，第 8，565 页）按照奥格拉拉·达科他人的说法，环绕太阳的圈是战士凯旋归来的前兆；这也是对庆祝太阳舞的鼓励，而这种活动则象征着征伐的成功（Beckwith：2，第 404～405 页）。

在进行了快速巡回之后，我们又回到了出发点。莫多克人称预报暴风雨的、围绕太阳的绿圈为/wänämsäkätsaliyis/（Curtin：1，第 302 页）；克拉马特人标示日晕的惯用语/wanam shakatchalish/又回到造物主克穆卡姆克的忠实伙伴狐/wan/（Gatschet：1，Ⅱ，第 474 页）；这种趋同使人想起圭亚那语中负子袋鼠和虹霓间的趋同（本书第 35，37 页；CC，第 326 页；OMT，第 156 页）。然而，令人瞩目的是，克拉马特人赋予“潜鸟”叫声的涵

义，一如莫多克人和奇努克人给予两颗星辰或行星的偕日同升的涵义以及奇努克人赋予幻日的涵义："黎明时听到'潜鸟'的叫声，预示着一次暗杀"（Spier：2，第 138 页）。如果我们去到这分布区域的另一端，那么在东部阿尔衮琴人那里，关于幻日和"潜鸟"叫声相似的观点就显得更加突出。（在那里，瓦巴纳基人转换给我们提供了线索，使我们得以解释一个十分庞大的神话总体，把它一体化为一个整体。）按照佩诺布斯科特人的看法，"'中央'的幻日/abas. éndan/（无疑用于指示太阳反射光的中央起源）或'门口'的幻日预报暴风雨：夏天的雨、冬天的雪。这暴风雨将来自与围绕太阳的环开裂时的暴风雨源相同的区域"。同一些印第安人对"潜鸟"也这样说："如果它在黑夜叫，那么，翌日将从与听到这鸟叫的区域相对的区域刮来风。如果这叫声来自一个湖的对岸，那么，风就从那里刮来，因为这些潜鸟试图躲避在风的下面。"（speck：3，第 33 页）克拉马特人的紧邻沙什塔人似乎把这种类型推论推广到幻日："黎明时看到的幻日预兆着战争；如果一个幻日在另一个幻日之前消失，那么，存留的幻日表明哪一方是失败者。"（Dixon：7，第 471 页）因此，从大西洋到太平洋，我们面对唯一的问题，它时而在气象学领域里，时而在社会和政治领域里类比运用幻日和"潜鸟"。因此，无怪乎一个长长的转换系列把我们从"潜鸟"引到猎户座，然后引到太阳斑点；再引到相对太阳而言的星辰或行星；最后，引到幻日。于是，这个神话转换循环再次闭合：幻日回到了"潜鸟"。

此外，在胡安德富卡海峡两岸对峙的操萨利希语的克拉拉姆人和操瓦卡香语（Wakashan）的努特卡人共有一个神话，无疑它把被回复到幻月的幻日重又转换成我们的运作系列所由开始的月亮斑点。一些克拉拉姆人版本（M_{600a-e}，Gunther：2，第 125～131 页）说，一个女人相继失去了所有孩子。她揩下大量鼻涕，这些黏液滴在地上，活了起来，化身一个小孩，迅速长大。为了记住他的出身，人们叫他"鼻涕儿子"或"鼻涕人"。他长大成人

后就去找回了兄弟们和姊妹们。他们被一个食人女魔夺走，她用树脂把他们的眼皮粘起来，使他们成为瞎子，然后囚禁起来。（努特卡人，M_{600f}，Boas：13，第117页；Sapir-Swadesh：2，第89～101页；参见奇努克人，$M_{598a\text{-}g}$）事实上，他解救了他们，杀了食人女魔。这些克拉拉姆人版本用一头抢劫的野兽取代这食人女魔。它娶英雄的姊妹为妻子；这是一个女人的冥界丈夫，无疑它反转了各个奇努克人版本中的一个男人的天上妻子，因为这妻子每次都生下一个双孩子：连体双胞胎兄弟或者像这里一样有两个头或两个面孔的孩子，他不停地嘲笑舅父，叫后者“鼻涕”。舅父感到愤怒而又屈辱，遂登上天空，时而变成月亮，时而变成这个黑夜天体的斑点。[12] 因此，现在这个双小孩不是直接产生成对的行星或幻日，其特征可用一个简化公式表为：

（1）二个外部的　明亮的　在　**晦暗的/**太阳　上面，

而是他间接地产生月亮斑点，其简化公式与另一个公式成反对称关系：

（2）一个内部的　晦暗的　在　**明亮的/**月亮　上面。

在这些条件下，至关重要的是，应当指出“鼻涕儿子”神话从许多细节上重现并反转了所谓“石头男孩”的大草原神话。关于它作反转这一点，两个英雄各自的出身就已足够予以证明。然而，他们两人都由一个女人生出，而这个女人的孩子或兄弟一个一个相继失踪，是受一个邪恶女巫迫害的牺牲品。每次，诞生的英雄都神奇地解救了他们，但然后必须与亲人分离，以便逃避一个近亲的害人的——或者过分亲善的，参见M_{466}——乱伦图谋；至少在这个努特卡人版本中，他未与一个后来变成可见太阳的非

⑫ 在贝拉·库拉人版本（M_{600h}；Boas：12，第83～86页）中，他是太阳的儿子，在天空中与父亲会合。关于从北面的特林吉特人一直延续到南面的库斯人的这个神话组总体（这里我们只是截留其一个状态加以探讨），参见Boas：2，第734～738页。

常遥远的女人结成姻缘。在另外两种情形里，他自己或者变成月亮或其斑点，或者变成山高处的一块明亮石头，而我们已表明（OMT，第 380 页），这石头是月亮的地上对应物，是应一种背境的需要，这背境已在一切方面都反转了关于月亮与其斑点乱伦的起源和太阳起源的泛美神话的背境。并且，向天上月亮归根结底由之产生的石头的复归立刻就在以造物主“月亮”为英雄的岸地萨利希人神话中重现：一个小孩由他母亲吞下的一块石头孕育，然后被从摇篮里偷走，由于亲人们的干预而得到解救，而不是他自己解救亲人们（M_{375a-c}，M_{382}，参见 Adamson，第 380 页及各处）。温哥华岛萨利希人的一个版本（M_{600g}，Hill-Tout：5，第 331～336 页）证实了这转换的实在性。英雄使他的十个被一个食人魔杀死的兄弟复活，使被掠走的姊妹获得自由，然后回到村里。他被人唐突地提及他的身世，因而重又转换成鼻涕。所以，**石头⇨月亮、月亮⇨鼻涕**这个循环闭合于石头和鼻涕（同一个英雄在岸地和温哥华岛都是月亮的儿子）的相互转变。下面（第 354 页）我们还将回到这个转换总体上来。



第四篇

外省生活场景

社会难道不是由人组成，而人因其活动展开的环境不同而各不相同，一如动物学上有各个不同品种？一个士兵、一个工人、一个官员、一个律师、一个无业游民、一个仆人、一个政治家、一个商人、一个水手、一个诗人、一个穷人、一个牧师，他们的差别尽管较难把握，但仍可认为如同狼、狮、驴、乌鸦、鲨鱼、海牛、母羊等等之间的差异。因此，过去已经存在，将来任何时候也都将存在“社会的种”，正如已经存在“动物的种”。

巴尔扎克：《〈人间喜剧〉总序》，七星社版，1，第 4 页





I　可溶解的鱼

不可溶解性（insolubilité）是一个不可能溶化的物体的性质，或者说那种能无往而不胜地抵御月经作用的东西的性质。参见“月经”。

《百科全书》（*Encyclopédie raisonnée etc.*），狄德罗（Diderot）先生和……
达朗贝（d'Alembert）先生出版，词条“不可溶解性”

在克拉马特人领地的北面，哥伦比亚高原的喀斯喀特山脉被哥伦比亚河割切开来，后来发生的重大地质事件似乎都未能阻断这河的流程，但却形成了今天的地貌。在早期消失的人们对之不甚了了的各个土著小群体中，塔克尔马人和莫拉拉人（Molala）构成克拉马特人和卡拉普耶人之间的缓冲。卡拉普耶人［人们把他们的语言与塔克尔马语联系起来（Swadcsh：6；Shipley：2）］占据着威拉米特河上游。紧挨哥伦比亚河河口湾的下游和支流属于奇努克人的各个部落，他们定居于河的两岸和从割切喀斯喀特山脉通道的瀑布直到大洋的沿岸地区。这些奇努克人部落——克拉遮普人（Clatsop）、卡思拉梅特人、克拉卡马斯人、维希拉姆人、瓦斯科人等等——本身向东与操萨哈普廷语的各种族群体的混成体接壤。从这个混成体可以区分出许多个群体：哥伦比亚河的萨哈普廷人，其主要代表是特尼诺人（Tenino）；北方萨哈普廷人，包括耶基马人（Yakima）、克利基塔特人（Klikitat）、科利茨人、瓦拉人（Walla）、帕洛塞人（Palouse）等等；最后是内兹佩斯人，他们在落基山脉的支脉占据这个颇饶古风的语系的东部边陲，依附于这个语系。曾被归类为萨哈普廷人的莫拉拉人和卡尤塞人

(Cayuse) 今天仍采用佩努蒂安大语系的两个不同语支，而萨哈普廷人—内兹佩斯人这个总体也属于这个语系（Rigsby：1，2；Voegelin)。

在第三篇里，我们已强调指出奇努克人神话所具有的往往是混杂的特征。无疑，这首先要归因于他们在哥伦比亚河河口湾这个地区中的地理位置，这个河口湾构成了北面的萨利希人各部落以及南面和东面的萨哈普廷人各部落的共同边界，这还不计及许多操孤立语言的群体。不过，这里还应当考虑奇努克人，尤其维希拉姆人和瓦斯科人的政治和经济地位。他们是哥伦比亚河下游各个大渔场的永久居民，也是一些部落间交易市场的组织者，各邻近民族，甚至其他来自更远地方的民族定期到市场聚会。

然而，盗鸟巢者神话的某些版本引起我们相当大的双重兴趣，这不仅是因为它们构成了连接我们将在第五篇里研讨的更北面的各版本的桥梁，而且还由于人们就此提出了一个理论问题，而我们为之提供一个解决方案，它迥异于最初提出的解决方案。

M_{601a} 瓦斯科人：鲑鱼的解放

从前有一个名叫“鹰”的大猎手，他与祖父“山狗”一起生活。这祖父借口盗鹰巢（其羽毛用于装饰箭），叫孙子爬上一处岩壁的高处。为了防止损坏绣有珍珠并装饰有贝壳的漂亮衣服，他不得不先脱去衣服。“鹰”完成了使命，但当他想再下来时，却发现这岩壁已升高，其顶端几乎触及天空。他当做鹰的羽毛拿来的东西只不过是“山狗”的内脏。

“山狗”穿上孙子的衣服，假扮成他的样子。为了更好地蒙骗孙媳妇们，他假装为老祖父不在而担忧，与“鹰”的两个名叫“鼠”和“啄木鸟”的妻子睡觉。翌晨，他离开营地。日复一日如此以往。

“鹰”长时间停留在岩壁高处；他挨饿忍饥，人日渐消瘦。最后，“雷雨”老人出现，把岩壁劈裂。从裂隙中长出了灌木；“鹰”在它们的帮助下落到地上，出去寻找亲人。他的两个妻子仍忠实于他。当“山狗”调换营



图 19 北美洲西部部落分布

地时，她们哭泣着远远跟在他后面。“鹰”跟踪弃置的火炉中升起的微热，终于追上了他们；她们向他诉说了已发生的一切。这天夜里，英雄进入营内。“山狗”声泪俱下，想把偷来的衣服还给他。“鹰”说：“你可以留下它们，连同我的两个妻子。”生活又恢复如昔。

一天，“鹰”要祖父去剥他杀死的两头鹿的皮，并把肉带回来。因为归途很长，所以“山狗”夜间在猎物旁宿营。雨开始不停地下。翌晨，这老人发现，两头兽已变成树枝。他想：“这完全是针对我的，孙子在报复我。”在返回营地途中，他必须渡过许多峡谷，但雨水已使它们变成湍流。第五个峡谷的汹涌洪波使他失足落水，被卷入大洋。

在海洋里，他看到两个女人在一条大船上。她们光彩照人，胜过太阳本身，划着白木做的漂亮的桨。她们的任务是阻止鱼离开海洋，沿河溯流而上。为了引起她们的注意，“山狗”相继化身为许多块漂浮的木块。那姊姊心动了，但每次妹妹都劝阻住她。最后，“山狗”变成一个躺在摇篮里的婴孩，于是姊妹俩起恻隐之心而把他收留在船中。

她们拥有品种齐全的鱼，因此“山狗”乘她们不在之机，每次都美餐一顿。可是，当她们回来时，他又化身为乖婴孩，平静地吮吸她们给他充作奶头的鳍尾。

“山狗”用硬木做了一根掘地棒，用它掘开了两姊妹筑的拦河坝。鲑鱼全都逃掉，涌进哥伦比亚河，从此供未来人类享用。然后，“山狗”向这两个女人吹灰，使她们变成鸟。（柯廷于1885年收集到的版本，载Sapir：1，第264～267页）

按照一个更近的版本（M_{601b}，Sapir：1，第4～5页），这些鸟可能是燕鸥或海燕，它们伴随鲑鱼溯流而上。因此，这两个女人作为被她们囚在**停滞的**水域的源头中的鲑鱼的**女主人**，随着这些鱼被解放而移入**流动的**河水之中，转变成为它们的**信使**。我们还要回到这些成对比的题材上来。眼下，

我们注意的是对萨皮尔所作神话转述的评论。我们马上要为这些杰出的语言学家开脱。他在维希拉姆人那里工作时还太年轻，同时后来他也许又未能意识到自己过分受代表着博厄斯教导之一个方面的短视历史主义——然而这在这个时代是不可或缺的，但是他受其影响太深，以至把每个探索领域都弄得很狭窄，因而不能深入下去——束缚。

相对于上面考察过的各个版本来说，M_{601a}的独创性在于在同一个神话内部把我们迄此所看到的盗鸟巢者故事和一个乍一看来似乎全新的插段即关于鲑鱼解放的故事结合起来。萨皮尔不可能没有注意到这个综合性构造，但他认为，它是偶然和任意的："两个截然不同的神话在此被连合成一个神话。"事实上，他认为，无论在南方的克拉马特人那里，还是在北方的汤普森人和舒斯瓦普人（我们将在第五篇里在 M_{667} 及以下各编号名下考察这些萨利希人部落的版本）那里，盗鸟巢者故事都以孤立状态存在。萨皮尔断言，这证明，"它在那里关涉哥伦比亚高原地区所特有的一个独特神话，瓦斯科人也许改编了'鹰'和'山狗'循环"。另一方面，关于鲑鱼解放的第二个神话的分布区域处于哥伦比亚河流域，因为已知在维希拉姆人和内兹佩斯人那里它也处于孤立状态（Sapir：1，第 264 页注②）。

这第二个断定需要作一点修正。实际上，甚至萨皮尔所援引的内兹佩斯人版本（M_{620a}，Spinden：1，第 15～16 页）也隐含地指涉盗鸟巢者故事：这版本开始于英雄的报复，但未说明报复的原因，而其中又未出现以前的冲突，神话对这冲突采取沉默处理方式，因为它预设这冲突是已知的。完整的故事始于盗鸟巢者故事，终于鲑鱼的解放。它在 20 年以后（M_{602b}，Phinney，第 376～381 页）又出诸一个老年传述者之口。有人还强调指出，这传述者忠于传统和古老启示（上引书，第ⅶ页）。博厄斯发表的其他内兹佩斯人版本（4，第 135～144 页，$M_{602c\text{-}h}$）让这两个故事分离，但无疑并非偶然地把它们置于前后相接的地位。所以，萨皮尔宣布为任意的一种联系又重现于一些语言、文化和生活方式上迥异的种族群体那里，即便他们相距只

有三四百公里。这已是一个充分的理由，足以使人相信这些神话有着内在的逻辑。不过，我们还可以为此提供一个更加直接的证明。

表面上看，南邻奇努克人的卡拉普耶人的神话似乎支持萨皮尔的论点。这些印第安人讲述鲑鱼解放的故事，但好像没有讲述盗鸟巢者故事。不过，他们赋予前者一种相当特殊的形式，尽管没有给它排他的性质：

M_{603a}　卡拉普耶人：鲑鱼的解放

远古时代，“蛙”拥有全部饮用水。每当有人想喝水时，他们就索要高昂的费用，而且按滴计价。一天，“山狗”渴了。他制造伪币，以便使人以为他很富有，他还用一顶头盔保护头。他对“蛙”们的打击毫不在意，抓紧时间挖掘他们的蓄水池。水溢了出来，引来了鲑鱼和其他鱼。“山狗”说：“从此之后，人再也不用买饮用水了。人人都可以开怀畅饮。至于蛙，它们已习惯于待在岸边，但再也不垄断水了。”（Jacobs：4，第135～136，236～237页。关于类似的故事，参见内兹佩斯人：M_{603b}，Boas：4，第187～188页；蒂拉莫克人：M_{603c}，E. D. Jacobs，第147页；努特卡人：M_{603d}，Boas：2，第892～894页）

可以看出，这个版本强调/**饮用的**/**水**/的解放，远甚于强调/**可食用的**/**鱼**/的解放。能否表明个中的缘由呢？当然可以，如果我们注意到，现在这个神话关涉通过**毁坏**一个拦河坝来**获得**饮用**水**，而卡拉普耶人拥有一个完全对称的神话，它关涉另一个拦河坝的**建立**和接着发生的烹饪用**火**的**失去**：

M_{604a}　卡拉普耶人：火的失而复得

“美国山猫”［“豹哺”；这名词在大陆这个部分标示单色猫（*Felis*

concolor)］和兄弟“山狗”一起生活。前者打猎，后者照看火炉。一天，“鲸鱼”的女儿出现，要求嫁给“美国山猫”。因为他不在，所以“山狗”接待她，让她坐在兄弟的床上。从此之后，每个人各司其职。“美国山猫”保障供给，“山狗”照看火，这女人当厨娘。

一天，“美国山猫”想由妻子陪同去拜访岳父母。这对夫妇不在期间，“山狗”看家。两个旅行者上路了。他们在夜幕降落时来到一条河附近。一个摆渡者（必须不出声地招呼他，违者变成聋子）用船将他们渡过河去，他是泥鱼属（mudfish）。这女人把丈夫介绍给父亲。“美国山猫”为岳父母打猎，然后请求离去。人们希望不久再见到他。

过了一段时间后，“美国山猫”要求兄弟代他陪同妻子回娘家去。途中，她想休息；她分开双腿坐着。“山狗”看了，顿起淫念。他伪装病了，必须进屋去。他的姻姊妹一心等待丈夫，后者一旦得到警报，便会来与她会合。

但“山狗”待在一个小池塘旁，他一连多次沉下水去，直到他积在岸上的粪便证明他酷似一头美国山猫。然后，他回到那女人那里，伪称他是她丈夫。尽管得到过告诫，她还是顺从了他。然而，“山狗”由于显出种种笨相而暴露身份。他未能确保行李运送一路安全；他大声招呼摆渡者，但白费力气；他未能为岳父杀死一只大蛙作为猎物。

这天夜里，“美国山猫”梦见他的兄弟占有了他的妻子。他召来了战士们，率领他们去到河边。他要“山狗妻子”这个自己前妻而非“泥鱼”为自己充当摆渡者。最后，她出现了，尽管她已怀孕，而且已临产。父亲“鲸鱼”无疑已察明真相，因为他目睹了一系列事件。他命令“泥鱼”利用他的假女婿在屋顶上修理烟道之际用尖杆刺死这假女婿。在这期间，船靠上了对岸。“美国山猫”跳上了岸，割开妻子的腹部，取出她怀的两个孩子——自己的一个和兄弟的一个。他把前者托付给两头灰鹰（chicken-hawk：种名 *Accipiter*）中较大的一头，让它把这小孩带到天上去。他把后者扔入

河里。他还割下妻子的两根辫子，把它们给了第二头鹰。

水开始上涨。人们在水中随波逐流或者游泳，有时被有同情心的鸟载运。他们试图躲到高山顶上。三角头蛇（copper snake）带来了火。人们责问“美国山猫”：“这水还不退！你难道没有责任?”他回答说：“全怪我的儿子和这女人的头发。”水追逐的正是这头发。人们命令小灰鹰放弃头发，于是洪水平息。

这时人们发觉，火没有了。这蛇知道，它把火放在自己口中，从此之后这口变成燃火的。“美国山猫”提出买这火。经过一番讨价还价，蛇答应出让火，以之换取干的毛皮，覆盖自己的身体，这造成今天这种爬行动物移动时会发出声音。人们点燃了大火，富人和出身好的人享受火带来的温暖。至于穷人，他们冻得发抖。

穷人们在“山狗”鼓励下想出了一条妙计。他们向富人提出，要招待后者观看演出。可是，他们不是用羽毛而是用带树脂的木片装饰。当这些舞蹈者趋近火时，木片就燃烧起来。人们追赶他们，他们朝四面八方逃窜。从此之后，就连穷人也能点燃熊熊大火。（Jacobs：4，第103～113页；试比较努特卡人：M_{604c}，Boas：2，第894页）

另一个版本（M_{604b}：上引书，第215～221页）让“山狗”有五个而不是一个夭折的小孩，并补充说，他构筑了一道顺流拦河坝，想借此拦住涨潮时逸出的幼鱼。这样便引起了洪水，M_{604a}也提到洪水，但未说明原因。

我们在此并不强调神话的主人公。他们构成一对互补的动物：一个是食腐肉的，一个是捕食性的；它们通过分配角色而在文化层面上转换这种二元性，两者都向火炉供给东西，一个用炽热木头，另一个用猎物。我们在后面会重遇一种类似的对偶（M_{644}和后面几个神话，第313及以后各页），那时我们将更明白，它为什么初次出现在一个提示这样一个时代的神话中，

在这时代里，甚至像火这样最必不可少的器物也可能被少数自私自利者垄断，对它们的享用必须经过商议。这个特征已足以证明连接 M_{603} 和 M_{604} 的对称关系，因为前一个神话恰恰就饮用水而不是家用火炉引出同样的情境。不过，这对称性也在其他一些层面上得到确证。在 M_{603} 中，欺诈的造物主为未来人类谋得了饮用水；在 M_{604} 中，人类最初因为饮用水而失去火。为使人们能够随心所欲地喝水，停滞的（关在一个蓄水池里的）水必须变成流动的。反过来，一个个人可能偷走公共用火，占为己有，因为一道刚建成的拦河坝阻挡水流动，拦住它，引致洪水。

辫子被割下，交付灰鹰，然后献祭给水。这个事件还远远没有弄清楚。因为它介入一个火起源神话，所以我们倾向于把它等同于关于同一题材的萨利希人神话（M_{650a}，本书第 335 页注⑤）的一个类似细节：自私自利的火的女主人把火保藏在自己用五根燃烧木头交织而成的辫子里。① 我们将会注意到，M_{604} 的女英雄是"鲸鱼"，而且是水的主人，因为她知道如何乘摆渡者的船而不弄湿就渡过水的奥秘。另一方面，萨利希人神话的火的女主人表现出无能力过一条河，因为她忍受不了衣服被弄湿（Adamson，第 203～204 页）。我们让别人去留心阐明这个转换。

至于灰鹰，它在各个奇努克人神话中也与蛇构成对立的对偶（Boas：10，第 195 页）；它在库特奈人那里是大洪水的主人（Boas：9，第 41 页）；在特林吉特人神话中，它致力于赢得火（Swanton：2，第 11，83 页）。这后一题材的分布区域广及阿拉斯加。这是意味深长的，尤其因为如这些神话所表明的，卡拉普耶人拥有一种区分阶级的等级社会结构，而这使他们如同其他

---

① 试比较这同一地区大部分神话中为了未来人类利益而负责偷火的动物英雄所利用的方法。例如在维希拉姆人那里（Sapir：1，第 295 页）："它夺过两根燃烧的木头……把它们垂直地固定在耳朵上，以至这些耳朵装饰得犹如驴子耳朵……"以这种方式来解开长耳人物之谜，是很诱人的。我们已指出过，这种人物在美洲许多地区的原始石刻中一再出现（OMT，第 59 页）。

邻近部落一样也无可争议地属于西北海岸社会，这社会的浩大而又复杂的神话体系则只能根据样例加以探究（参见 L.-S.：6）。这个北方的类似性使卡拉普耶人和奇努克人区别于他们的邻族萨利希人。如我们在后面将会看到的那样（本书第 497～503 页），萨利希人把烹饪用火的起源溯因到地上民族向天上民族开战。因此，也与卡拉普耶人不同，对于他们来说火是赢得的，而不是失而复得的；火在人类中间的现实存在起因于从天到地的宇宙学转移，而不是不平等人群之间的社会学分配。

通过以上考察，我们首先可以推知，卡拉普耶人的情形例示了一个体系的全面改组，而我们应当认识到，这体系至少以可能的状态或图式化的形式存在于我们所考察的整个区域之中。不过，事情还不止于此。这种改组在此起因于这样的事实：作为体系要素之一的盗鸟巢者故事在卡拉普耶人那里付诸阙如或者仅以一种几乎认不出来的形式出现："山狗"把猎物内脏转换成年轻女儿；许多动物都想娶她为妻，但她逃掉了。有一个动物为了报复，让她爬上一棵树，借口是到那里采摘和吃涩味的果子，使她食后窒息；她断气后登上了死人国所在的天上。（M_{605}，Jacobs：4，第 199～201 页）这个/**果子的**/**采摘女**/是不是对/**鸟巢**的/**盗取者**/的反转？关于这一点，值得注意的是，在雅各布斯搜集到的版本中这英雄根本未作为人物出现，然而他搜集到了我们已掌握的有关卡拉普耶人的几乎全部资料。因此，从萨皮尔的意义上我们可以得出结论：如果两个神话 A 和 B 被瓦斯科人和内兹佩斯人融合为一个神话，而又可能在别处独立地甚至相互排斥地存在，那么，这证明它们的结合事属偶然。是不是这样呢？根本不是。

首先，像对于任何别的神话体系一样，对于卡拉普耶人神话体系，也不能指望讨论它却又不考虑技术 经济基础。然而，这些定居在威拉米特河上游的印第安人无疑知道鲑鱼；但他们不可能在部落领土内部捕捞它们，因为它们不可能逆瀑布溯流而行，这些瀑布对于它们是不可逾越的屏障。（Farrand：3，1 卷，645 页）因此，对他们来说，鲑鱼起源问题主要引起

思辨的兴趣；鲑鱼与他们的实际生活没有关系。由此可见，他们关于这个问题的神话可说是不切题的。它满足于简单提及鱼，而把全部兴趣专注于河流的另一个关乎饮食的方面，即河流作为饮用水而不是食物的生产者。

这里可以引出两个推论。第一，由于事实上这个关于鲑鱼起源的神话被转换成关于（饮用）水起源的神话，所以，它可以被并入一个更广大的总体，在其中，一个被赋予同样骨架的火起源神话与之对称地相匹配。我们已看到的在 M_{603} 和 M_{604} 之间确立的关系就正是如此。然而，把火起源和水起源结合并对立起来的神话聚合体无非就是在《生食和熟食》中使我们得以建构盗鸟巢者神话组的那个聚合体，而卡拉普耶人并不知道盗鸟巢者神话。

对这种缺失不应感到惊奇，因为在这个新体系中，盗鸟巢者的原因论功能可以说是为了其他神话而调动起来的。如果我们称盗鸟巢者神话为A，鲑鱼解放神话（这里变成水起源神话）为B，那么，我们可以说，在卡拉普耶人那里，B排斥A，因为事实上B保留自己的代码，但用它来传递邻近种族群体（以及南美洲的博罗罗人）托付给神话A的消息。

我们还知道，A的泛美洲骨架使它得以交替地引出水的起源（M_1）和火的起源（M_7—M_{12}）。既然A被卡拉普耶人排除，那么，由于技术—经济基础所已揭示的原因，这种双重原因论功能也就传给了B。同样，B又分为一正一反两种形式。这样一来，履行同样功能的｛A，A^{-1}｝和｛B，B^{-1}｝就不是两个实际上不同的东西。

事实上，萨皮尔就 M_{601} 所提出的问题是虚幻的。这些神话不能与这样的东西相提并论：当人们遇到它们处于孤立状态或者相互结合时便认识到它们的身份。也决不存在一套配件，对它们按拼花方式作不同选择和配置，就可进而建立起新的神话，而这些神话的产生始终受任意性支配。我们假定，一切神话仅仅以其存在这个事实就表达了一种连贯的话语。每个神话所动用的各个要素都没有独立的价值。这些要素在它们被支使来出现

在其中的组合的内部获得其能指功能，它们也仅仅相对于这些组合而保留这功能。从此，从语义观点来看，一个神话甚至当构成它的各个部分可以让人察知在别处处于孤立状态时，它可能是一致的。它们在神话话语中的结合排除了任意性但又不是强制性的。

如果我们要从驳斥陈腐的经验主义来开始本篇，那么，盗鸟巢者神话在萨哈普廷人那里给出了一种比各个奇努克人版本更为复杂的构造。假定我们仿效萨皮尔并承认，这个瓦斯科人版本由两个不同的神话连接而成，那么，为了把这解释推广到萨哈普廷人，现在就必须援引三个或四个而不是两个神话的接合。这些偷懒的解说使这神话体系失去其全部丰富性，而把它归结为各零散部件的堆集，每个部件又都失去其意味。

M_{606a}　克利基塔特人：鲑鱼的解放

一个名叫“弓”的男人有两个妻子：“灰熊”和“熊”（后者与前者属不同的种，按这些版本，后者是黑熊或棕熊）。一天，“灰熊”预告，她将要不适，所以将要独处，直到月经结束。当她恢复后，要两个孩子把她日常穿的衣服带给她。这兄弟和这姊妹帮助母亲盥洗，眼看她一点一点恢复灰熊的模样。他们跑步回去发布警报。为了躲避这头野兽，“熊”爬上树梢，“兀鹰”变成门帘，“弓”变成同名武器。至于两个小孩，他们在狗的帮助下逃跑。

“灰熊”到村子后，毁灭一切原先属于人的东西。她只饶恕了已变成一块含虫木头的“山狗”，因为他威胁说要让她的肛门充满蛆。“灰熊”逼问狗；它最后告发了两个小孩出逃的方向，她就去追赶他们。

他们已到了很远的地方，男孩已长大成人，与其姊妹一起过夫妻生活。一天，他忽发奇想，要去勘探一个她叫他不要进入的地区。他在那里遇到了母亲，她向他提议相互捉虱子，趁机把他杀了。

"灰熊"然后到了女儿的营地。这女儿看到她来了，就撂下婴孩，到一处水源去汲水。恰巧"灰熊"渴了，但每当她要喝水时，水位就低下去。当她俯身时，她女儿就把她推入干涸的峡谷底摔死。"山狗"立刻出现在现场，因为他想娶妻子，而人们对他说，有一个没有任何牵挂的女人在那里生活。但这年轻寡妇宁死不从。她放火烧掉食物，又纵身跳入火中。"山狗"到处找她，但终无所获，只看到婴孩在摇篮中。

他无奈之中又去请教惯常向他报告消息的人。这是他的两个姊妹。他把她们放在肠中，每当他需要请教时，就把她们排泄出来。但是，当她们说完之后，他又谎称，这没有用，他早就知道了。**（有时，两个粪便姊妹叫做"山墙"和"越橘"；参见Jacobs：1，第88页注⑤。）**

两姊妹起先宣称懒于作答，"山狗"就威胁说，要用雨淋得她们粉身碎骨。于是，她们向他详尽讲述已发生过的一切；"山狗"照例反驳说，他早已知道。他又把她们整合进自己肚中，并决定收养这小孤儿。

这小孤儿迅速长大，成为一个能干的猎人，娶了七个妻子：五个名叫"鼠"（Mice），一个叫"蟋蟀"（Cricket），最后一个叫"斑鸠"（Turtle-Dove）。"山狗"想躺在儿媳妇边上。他点燃火星四溅的火，等待着享受观看演出。女人们又出现，因担心火烧坏她们的衣服，裸露她们迷人的身体。这样，他发现，他儿子特别钟爱的"蟋蟀"和"斑鸠"长着黑阴户，而五个"鼠"的阴户是白的。然而，他儿子轻视这后面几个妻子，于是"山狗"决定占有她们。

他到一堵岩壁的顶部去解大便，把粪便变成两头雏鹰。然后，他派儿子去盗它们的巢，以获取羽毛；他开导儿子说，他需要羽毛来装点他的箭。但一开始，他要用自己衣服换儿子的漂亮衣服。他说，这没有什么可担心的。当这英雄到达那里时，只看到粪便。同样，岩壁已长得很大，以至他不可能下地。

"山狗"穿上儿子的衣服，试图冒充他。五个白"鼠"毫不抗拒地接受

他。至于“蟋蟀”和“斑鸠”，他虐待她们，给她们吃垃圾。

在这期间，这被叫做“鹰”的英雄被囚在岩壁高处。蜘蛛严格遵守诺言，给英雄一根攀援植物［vine（葡萄树）］的皮做的绳子，让他系在它的一头下得地来。“鹰”便去寻找妻子们，因为“山狗”天天换营地。最后，他追上了他最钟爱的两个妻子。“蟋蟀”的婴孩很远就认出他，但那两个女人不相信，继续赶路。最后，英雄踏住拖在后面的小车的绳子，截住了她们。

女人们向他讲述了她们遭遇到的虐待，然后，“鹰”接过所有小孩，好让她们连同行李运送他。到达营地后，他又恢复原形。“山狗”把他的衣服和不忠的妻子还给他，自己又变成像从前一样的老人。

一天，“鹰”要求父亲帮助运送他已杀死的猎物，但他用鹿肠代替绳子给父亲。天下雨了，眼看着河水上涨。其他几个版本详确说明，“山狗”为了缚住荷载物而延迟了，因为脆弱的绳子已断裂。又一个更大的洪波把他卷走。

“山狗”制成了一条幸运之舟，但它也挡不住洪波。然后他变成婴孩，尔后又变成鹿的尸体，希望被住在附近不远处的一个老妪及其孙女收养。这尸体邀这祖母骑在自己上面，但她没有上当。她战胜了“山狗”，让他重新被波涛卷走。

他来到一个地区，那里住着五个独身少女，她们是水鸟。为了打动她们的恻隐之心，他化身为这部落的一个长久失踪后又重返故乡的老翁。这些女人把鲑鱼囚在一个湖里。她们天天出去采集食用根，因此他给她们用接骨木这种脆木做了几根掘地棒，还用橡木做了几根供自己用。他拿了这些棒头，再用骨头勺子一个一个套起来当头盔戴，以抵挡打击。于是，他便去挖湖岸，把湖水放出来。这些女人得到警报急忙赶去，猛打“山狗”，但毫无用处。水夹带着所有的鱼流入河中。

“山狗”沿河顺流跑了很久。他肚子饿了，但又不知如何捕鱼。他排泄

出两姊妹，她们教他杀死一条大鲑鱼。他用签穿起这鱼，放在火上烤。他在等待鱼烤熟期间睡着了。来了几匹狼，它们吃掉了这鱼。它们还开了个玩笑，用油脂抹涂这睡觉者的嘴。“山狗”醒来时大吃一惊，一方面感到肚子饿，另一方面发现地上残骨狼藉，嘴上又沾有油污，这证明自己已吃过饭。他一连五天又去打鱼，但结果总是这样。

粪便姊妹又被召来。她们告发了狼，让“山狗”趁狼等待它们收集来的鸭蛋烧熟而睡着之际以牙还牙。她们还补充说，因为这些施计的野兽进行了交换，所以，他现在不是不善于吃，而是不善于睡。这样，“山狗”一连五次骗过了狼。现在狼自己明白了，大家都应当各自管好自己的食物，吃自己的食物。

从此之后，“山狗”能够靠打鱼为生。他周游各个村子，创建了瀑布，选定捕鱼地址和使鱼干燥的所在。他还确定了鲑鱼的繁殖地，人们可以到那里采集鱼卵。然后，他创造了所有的河流和各个不同鲑鱼种。他下令说：“这里设立渔场，居民是操各种语言的民族。生活在那里的人打鱼为业，他们交换各种食物。他们用鲑鱼交换各种物品。干草原的居民靠这种交换获得各种各样食物。这地方还设有一个大市场，鲑鱼在那里重新分配。人们又高兴又大度地进行交换。不久，就可看到参加交换的人在那儿出现。再往后，随着春回大地，河里又有了鱼，天也暖和起来。河里将有多个鲑鱼种。这样，一切都顺乎我的法则。”（Jacobs：1，第 79～91 页；参见第 91～93，103～107，191～202 页）

我们拥有这个冗长神话的许多异本，但讲述这些异本的年迈传述者似乎并不确切知道鱼的主人鸟姑娘的动物学身份。克利基塔特人称这些鸟为 /Wi'dwid/，人们把这个拟声词译为“鹬”、“燕”或“野鸭”（Jacobs：1，第 86 页注③；参见第 197 页）。也许应当把它等同于克拉马特语 / čwi. did(ig)/，这也是一个拟声词（Barker：2，第 99 页），意为“喧嚷鸻或

鹬”。我们还记得，奇努克人在同一背境下提到预报鲑鱼溯游的燕鸥。因此，这些神话总是关涉水鸟，它们与鱼结下时而空间上时而时间上相邻接的关系。

按照这些版本，也可观察到在英雄的妻子们的动物学身份上也有类似的游移不定情形。科利茨河各部落（$M_{607a,b}$，Jacobs：1，第 103～107，191～202 页）赋予英雄两对妻子，即两个黑阴户妻子，她们是斑鸠或鸽，以及两个白阴户鼠姊妹，有时代之以一个鼠和一个蝗虫。在 M_{607a}中，英雄引起的造成洪水的雨起着双重作用：不仅导致对“山狗”的惩罚，而且导致对犯罪妻子的惩罚，她们未能战胜洪波，结果从人变成了鼠。（上引书，第 105 页）至于“山狗”，他应向两种有树脂的树（北美黄杉、金钟柏）致敬，它们的树枝帮助他升高到岸上。作为答谢，他赋予它们以药效和工业用途。我们在奇努克人神话（M_{618}，M_{620}，本书第 307～308 页）中还会重新遇到这后一方面。这些神话如同我们正在考察的神话那样开始。同样，它们还帮助我们解释这整个神话组共同的初始序列。按照 M_{607a}，“山狗”为了打动鲑鱼的主人五姊妹而变成婴孩。但是，这婴孩（他是对 M_{606a}中的返乡老翁的反转）以好色态度对待这些女人。由于这个缘故，五姊妹中最年轻者讨厌他；另外四个感到他很有魅力，各人都让他与自己夜里共眠。当我们分析各个内地萨利希人版本时（本书第 468 及以后各页），这个插段便取得其意义。眼下，我们仅满足于指出如下的双重二分：



巴拉德（Ballard）（1，第 144～150 页；$M_{606b,c}$）在岸地萨利希人那里搜集到一些源自邻族克利基塔特人的异本。它们给英雄两对妻子，一对是“斑

鸠”（环鸽），另一对是锯喙鸭或者分别为哀鸣的斑鸠（哀鸽）和鲑鱼“脾”。“山狗”强迫其儿子脱下衣服去盗假鹰的巢。他对儿子说：“脱掉你的鹿皮靴。如果你要取得成功，那么，你就要从头到脚全脱光，除去你佩戴的一切东西，甚至你的耳朵垂饰。”（上引书，第 144 页）英雄被蜘蛛搭救（他用优质绳子报答它），然后追上了两个仍忠于他的妻子，让她们跟着他踏着这年轻母亲拖在身后的长长纺织绳子行进。回到营地后，他命令父亲趁他的衣服还未完全发臭，把它们还给他。然后，他引来造成洪水的大雨，雨水把不贞的妻子变成鸭。被洪流卷走的“山狗”来到名叫沙鹬的姊妹/witsowits/那里（本书以上第 275 页），它们是他原先释放的鱼变成的。至于“山狗”最后战胜的狼，它们甘认失败，决定从此之后过着野兽生活。“山狗”向高处追踪，变成了石头，这是天然界石，指示鲑鱼不可能溯游而越过这个界限。这是以负面方式（而不是 M_{606a} 中那样的正面方式）表明，由于这些部落全都碰不到鲑鱼，所以，商业交易是不可或缺的。因此，没有接触鲑鱼机会的部落不可能通过别的方式获得这种鱼。为了佐证这个解释（我们还要回到它上面来），我们援引一个更东面的版本。爱达荷州萨利希人部落弗拉泰德人讲述说（M_{608}，McDermott，第 240 页），“山狗”创造了斯波坎瀑布，以便阻止鲑鱼沿哥伦比亚河上溯而游入彭多雷勒人领地，以此惩罚他们拒绝把女儿许配给外乡人。但是，在讨论这个新神话组的闭合方式之前，最好先来专门关注一下 M_{606a} 的初始序列，它可以说是构成了北美洲盗鸟巢者循环的所谓“第四序曲”。

我们来简短回顾一下这个序列。一个名叫“弓”的男人有两个妻子“熊”和“灰熊”。后者因身体不适而独处，变成了她已取其名字的野兽。村民们为了躲避她而变成家用物品，她的孩子也逃离，组建了乱伦的家庭。她追逐他们，杀死了儿子；女儿又把她弄死在一个她想在那里喝水的干涸峡谷里。然后，她自己就烧一堆木柴自杀。“山狗”救下并收养了他们的孤儿。从这

里开始，故事与盗鸟巢者故事相衔接。

这母亲在初始位置上已表明可与其他人物互换。由于这个事实，所以，来月经时变成食人女魔（“序曲Ⅳ”）的这个母亲显然转换了M_{538}的乱伦姊妹（“序曲Ⅰ”）、M_{541}中与她相反的贞节姊妹（“序曲Ⅱ”），最后还有M_{560}和其后各神话的放荡祖母（“序曲Ⅲ”）。从其他途径也会提出这个论断。

首先，一个女尊亲向食人女魔、更确切地说灰熊的转换不仅仅作用于一组异本，后者则仅以此特征区别于其他各组异本，而且，这转换也出现在其主要女英雄首先属于我们已枚举过的其他类型的那些神话的内部。因此，在这种情况下，这转换不止具有假说的价值；它还可以作为一个确定人物的经验属性观察到。我们可以回想起，在“潜鸟女士”神话的那些就此而言属于序曲Ⅰ的大部分异本中，女英雄的母亲在故事展开中占据以前由其女儿占有的地位（本书第48页）。在后者死亡之后，她取而代之，取灰熊的外形，以便进行报复。如这一组的各个神话例如M_{531}、M_{538}所讲述的那样，让她与乱伦夫妇对抗的插段完全重现了M_{606a}的相应插段：儿子或孙子被熊杀掉，然后变形了的熊被其女儿或孙女杀掉；最后，后者在木柴上自杀。属于序曲Ⅲ的M_{560}中情形也是这样。在这个神话中，可以看到放荡祖母这个人物转换成已化身为灰熊的食人女魔这个人物（本书第167页）。作为内部运作，这转换似乎是M_{541}所没有的，后者属于序曲Ⅱ，也仅仅说明这序曲。不过，这个表面上的空缺可从下述事实得到解释：M_{541}在许多轴上反转了“潜鸟女士”故事。1/女性尊亲/，2/她已变成食人女魔/，以便更好地3/消灭其儿子或孙子，4/后者已变成其姊妹的乱伦丈夫/，这个人物似乎无法让人识别出来，而这仅仅是因为他以这样的形式实现：1/男性旁系亲属（英雄的兄弟），2/他始终保持当一个勤勉的渔夫，3/他为了食用而捕杀的鲑鱼4/实际上是他的姊妹的外婚制丈夫/。因此，在这里，这迫害者面对化身为对人来说是动物佳肴的受害者保持其人的本质。然

而，在那里，这受害者面对使人成为某食物的动物迫害者保持其人的本质。人物的身份改变了，但所有对称关系都保留着。

其次，一些外围神话（从中可以看到“潜鸟女士”循环的各个极端形式）例示了从乱伦姊妹到熊或从熊本身到乱伦姊妹的反面的反转。实际上，我们已利用过的一个奇尔科廷人神话（M_{581a}，第 207 页）让一个印第安女人成为一头熊的妻子（十足的外婚制），她杀害了她自己的已成为乱伦配偶的同胞兄弟姊妹；而杀掉她的是“潜鸟”。相反，阿西尼本人几乎就用“潜鸟女士”神话的词汇讲述，几个有乱伦倾向的姊妹转变成为杀死整个种族群体的熊，使她们的亲属变成瞎子，浑身布满烧伤的痕迹（M_{609a}，Lowie：2，第 161～162 页；参见本书第 255 页）。

我们已指出，在离这神话的主要流播区域不远处的温图人那里有一个版本（M_{545b}，本书第 139 页），在其中，这犯罪姊妹也转变成为食人妖怪，由食人性所代表的这种“饮食乱伦”这样便被附加到性乱伦之上；在 M_{606a} 中，它又取代了后者。然而，“潜鸟女士”循环的大部分南方版本都让女英雄在不适期间犯乱伦罪，从而使她变本加厉犯这种罪，而 M_{606a} 的女英雄在即将变成食人女魔时也处于这种身体状况。因此，这些神话假设在女性月事、乱伦倾向和食人欲望之间存在隐含的相关性；这样，它们便与我们在上一卷里（OMT，第 385～394 页）对猎头和女性间的密切关系所作的考虑相吻合。如迪米特拉科波卢（第 121～122 页）已弄清楚的那样，它们还把一个姊妹的乱伦求婚以及对施加于青春期少女和不适女人的禁忌——在加利福尼亚和更北面这些禁忌非常严厉——的违反也包括在内。然而，如 M_{606a} 所例示的序曲Ⅳ使我们得以扩充本著者已利用过的比较狭隘的聚合体。由于不适这个事实，一个处女有变成乱伦姊妹之虞，一个母亲有变成吃自己亲人（就像这姊妹自己在最初欲望得不到满足时所做的那样）的食人女魔的危险。同时，如果说序曲Ⅲ的放荡祖母时而转变成食人女魔（M_{560}），时而转变成乱伦的尊亲（M_{564}），那么，这是因为她仍要求拥有一种性活动，尽管

——我们可以依凭一个能把她同时与一个母亲和一个青春期处女区分开来的相干特征作猜测——她已不可能再不适。

最后，这四个序曲所给出的转换组特征乃产生于每一个序曲和我们已在《生食和熟食》中表明的那些南美洲神话之间所已确立的对应关系。关于那些南美洲神话，这里我们已多次回顾到，它们本身也构成一个转换组。在前几篇里，我们已证明，在北美洲的盗鸟巢者循环和“潜鸟女士”循环为一方，南美洲的盗鸟巢者循环和关于短暂人生之引入的循环为另一方，两方之间存在着对应关系。我们还已表明，我们可以对这总体对应关系进行分析，为此可以揭示两处在每个转换的对应状态层面上有一些比较具体的等当关系。例如，属于序曲Ⅰ的以乱伦为题材的那些北美洲神话在南美洲则复归于 M_1 和 M_2。在北美洲始终是序曲Ⅱ反转前一个序曲和序曲Ⅲ。在南美洲，序曲Ⅱ也这样反转，但在另一根轴上，一方面复归于 M_5，另一方面复归于｛M_{87}—M_{92}｝，也即复归于一个神话和一个神话组，而这个神话组中的每个神话又都各自独立地转换｛M_1，M_2｝和｛M_7—M_{12}｝（它们又相互转换）。然而，现在我们看到，序曲Ⅳ在南美洲复归于一个神话组｛M_{22}—M_{24}｝，而我们在前几卷中（CC，第143～145页；MC，第52，441页和各处；OMT，第418页）已表明，它也转换了｛M_1，M_2，M_7—M_{12}｝。这些神话在保留用熊（这种动物在热带未见过）取代花豹的条件下，在两处都在一个插段的后面引入盗鸟巢者故事，在这个插段中，在别处与其孩子结成歧义关系的一个母亲首先作为不适的女人出现，然后转换成食人野兽，最后死去——北美洲神话说在一个干坑里，或者按照其他版本，被从后面烧熟——然而南美洲神话 M_{24} **首先**使食人女魔死在一个坑里，**然后**把她放在木柴上烧死。

上述论证表明，北美洲盗鸟巢者循环的四个序曲结成转换关系。然而，现在又提出了一个附加的问题：这关系的本质是怎样的？当我们从形式的观点探讨它时，可以按怎样的方式分析它？按照迄此为止所取得的认

识，我们似乎在与一个有四个项的体系打交道，这些项每一个都可以用主要人物的语义功能来界定：乱伦的姊妹、贞洁的姊妹、放荡的祖母、不适时变成食人女魔的母亲。不过，这扼述已足以令人相信，从逻辑观点看来，这四个项不是同质的。如果说贞洁的姊妹（序曲Ⅱ）表现为与乱伦的姊妹（序曲Ⅰ）相对立，那么，我们并不明白，是否必须把另两个人物归结为也是截然对立的对偶，以及是否必须挑明，在这个对偶和另一个对偶之间有某种对称关系。无疑，这四个项之间存在某些关系，但这些关系比一种四元结构所允许的关系来得复杂，而这种四元结构近似说来令人想起克莱因群的结构（参见 OMT，第 347～350 页）。无疑，我们能够从一个项过渡到另一个项；在前面，我们已按多种方式这样做过。不过，这种多样性甚至证明，为了达致这种过渡，对每个项只进行一个简单运作是不够的。除了在两个姊妹的情形里，这过渡需要进行一连串运作。

对这困难作这样的表述，它就引起我们方法论方面的兴趣。如在这种类型情境里始终可以观察到的那样，宜于揭其短处的不是这些神话，而是人们之满足于对它们作不完善分析。阻碍我们的这种反常始于一种过早的形式化。在如我们已做过的那样界定这四个序曲时，我们忽略了两个必须予以解决的问题。首先，我们因过分忠实于神话的表面内容而去仅仅借助三种亲属关系来建构一个有**四个**项的体系，其根据为至少从表面上来看，这些神话例示了对三种关系（祖母、母亲和姊妹的关系）的四种不同应用。因此，前两种关系各利用一次，而对第三种关系则必须诉诸两次：以之去界定序曲Ⅰ（乱伦的姊妹）和序曲Ⅱ（贞洁的姊妹）。这种处理方式已在这个四序曲体系中引入了某种不平衡。

其次也是主要的一点是，我们没有充分注意到，按照所考察的这些神话，时而是这三个关系中的一个，时而是其中多个履行一种相干的功能。例如，克拉马特人神话 M_{538} 因为比其他神话都更好地例示了我们恰当地称之为序曲Ⅰ的东西，所以成为我们分析的出发点。这个神话不可能仅仅参

照乱伦姊妹这个人物来界定，因为它还让另外两个女性人物出场：一个祖母和一个已婚年轻女人。这个祖母对其孙儿扮演食人女魔的角色；这个已婚女人对她抚育成长的孩子则表现为一个庇护者，直至为拯救他们而牺牲自己。迄此为止，这个名叫“草地鹨”的人物在我们看来只有轶闻的意义，而且，“潜鸟女士”循环的各个神话事实上只给予她适中的地位。不过，不仅我们已看到她以不能归因于偶然的规则性一再出现在一个类似的神话系列（M_{616}—M_{642}，本书第299～311页）之中，而且，仅仅在这个条件之下，我们才认识到，**作为保护者的母亲**如同食人的祖母和乱伦的姊妹一样也在序曲Ⅰ中履行一种相干的功能，也才认识到，有可能把这角色与在序曲Ⅳ中**变成食人女魔的母亲**（＝破坏者）的角色关联而又对立起来。实际上，两处都关涉一个母亲，但在一种情形里她怀孕，在另一种情形里她不适，也就是她同样地容易发生的状态，但它们相互排斥，正如仁慈和残忍这两个态度（这些神话把它们各与一种状态连结起来）相互排斥一样。

我们还没有深入到从这个观点看来并未相互说明的各个神话的细枝末节。M_{538}，M_{539}的母亲拯救孩子于大火，她在地上伸展身体躺下，以便用身体掩护所携带的孩子。实际上，这些孩子仍在她的腹中，这腹对孩子们来说起着掩蔽所的作用。相对称地，只要M_{606a}的母亲待在月经茅舍里，这茅舍对于别人来说就起着掩蔽所的作用（这女人出来后就要杀他们）；当这神话详确说明，她的孩子要到那里拜访她时，它是在以隐含的方式强调，这些孩子是在外面而不是在里面。

一种肤浅的分析就足以使我们能把姊妹这个人物分解为两个对称功能：一方面是乱伦的和食人的姊妹（序曲Ⅰ），另一方面是贞洁的和起保护作用的姊妹（序曲Ⅱ）。现在我们察明，母亲这个人物也涵盖同类型两种功能，而借助它们，在序曲Ⅰ和序曲Ⅳ之间出现了一种相关而又对立的关系。那么，序曲Ⅰ仅仅保留其食人方面的祖母这个人物又怎么样呢？我们已给予序曲Ⅲ的同一身份提供了回答：这祖母有时是放荡的，这是她在一

组神话中在大白天里表现出来的乱伦倾向的弱形式，而这组神话——我们已表明过（本书第 165～193 页）——也属于序曲Ⅲ。因此，为了建构我们的四项体系，我们应支配的不是三种简单的亲属关系，但我们开始时却是这样打算，且随随便便就把姊妹这个人物一分为二（这个变得匆促的步骤看来是不合法的，因为事实上还是这单一人物来得有利），而是三种各都涵盖一个对立对偶的关系。姊妹可能是乱伦的或贞洁的，母亲可能是食人的或起保护作用的，祖母可能是食人的或乱伦的。最后，这神话组合不是作用于各个项，而是作用于两个对偶之间的不同偏差，这两个对偶都取自六个项的前几个项。于是，我们可以把这四个序曲建构成连贯体系的形式：

序曲	Ⅰ	Ⅱ	Ⅲ	Ⅳ
姊妹	乱伦的	保护的		
祖母	食人的		乱伦的	
母亲	保护的			食人的

这个体系从形式的观点来看是令人满意的，但从语义的观点来看是不令人满意的。它解释了这些神话如何作成，但我们一点也不知道它们说什么。因此，我们所以试图简化这图式，仅仅是为了再次领悟我们的教训：每当还原成功一种结构时，我们并没有如迟钝的评论所常常断定的那样会失去意义；我们自备了一种概念工具，它运用于神话的原始材料，使我们得以再从中取得人们以前并未设想过是可能的意义。不过，一切简化都假定，为了把各个神话整合进一般解释的架构之中，我们应恢复它们的某些细节，而人们却借口这些细节无足轻重，认为可以泰然地忽视它们。

我们已就“草地鹨”这个人物证实了这后一教训。她作为孕妇体现了生理青春的生育模式，就像不适母亲这个人物——这个人物与前一个人物是相关的——体现了（因为这里正是关涉一个母亲）这同一青春的暂时不育的模式。因此，她在序曲Ⅳ中履行与序曲Ⅰ中赋予乱伦姊妹的语义功能一样

的语义功能，按照许多版本她也是不适的，有时已婚，但绝不是母亲，因为事实上序曲Ⅰ使“潜鸟女士”和“草地鹨女士”相对立，而后者作为孕妇承担母亲的功能，另一方面因此不可能是不适的。不要指责我们把印第安人无疑不具备的生理学概念归诸他们。为了证明上述解释是有效的，只要承认一个经验事实就够了：没有一个不适女人是怀孕的，没有一个怀孕女人是不适的。

现在我们致力于按同样精神解释祖母这个人物。我们已为认识到她是个过了绝经期的女人提出了（本书第279页）一个形式方面的理由。此外，这个结论产生于属于序曲Ⅲ的各个神话，它们只是在表面上与这个论点相悖。因为，如果说 M_{501b}、M_{572}—M_{574} 的英雄（本书第196～197页）错怪其祖母来了月经，那么，这插段处于这原始时代的、逆反的世界之中，在那里，女人甚至在年轻时也不来月经。因此，这里又遇到了骗子造物主所特有的喜剧灵感的一个例子。他强迫这老妪遵从一条已不符合她年龄的饮食禁忌。他这样做，仅仅是为了独占全部肉食，而他喜剧性地赋予其祖母的那种状态使他可以免除分发给她一份肉食。

然而，很显然，一个不再来月经的女人同一个怀孕女人和一个不适母亲构成一个体系。作为前者，她不可能是不适的；作为后者，她不可能是怀孕的。序曲Ⅲ的各神话绝不是从生理青春的角度去界定她，而是给予她一种衰老，它们用它来表明那不可逆的进展（本书第178～186页），因而与另外两个明显可逆的状态相对立：一个女人只要还有生育能力，就一直轮流地怀孕或不怀孕，舒适或不适。

因此，为了获得一个具有阐释价值的四元体系，只要能够从这同样关系去表征序曲Ⅱ的女英雄即贞洁而又起保护作用的姊妹，就可以了。不过，一当出现这种逻辑必然性，神话材料就会补充采取一个已被忽略的细节这形式的必要题材，而这细节所以被忽略，是因为它似乎没有多大意义，或者像这里的情形那样，它仅仅用组合链作不完备的解释，其原因则

是我们考察它的时候，我们还未占有为了从这个别样启示的角度揭示其意蕴所必需的聚合总体，而没有这种启示，把握意义的一切努力都终成泡影。

因此，我们回到 M_{541} 的文本上来。它的女英雄具备一种令人瞩目的能力：她能自如地化身为漂亮的年轻姑娘或者衰弱的和因年迈而佝偻的老妪。在援引和评论这个特征时（本书第 60 和 67 页），我们满足于从中引出论据来证明造物主母亲与月亮的类似性。不过，现在我们已明白，这特征的意蕴要多得多，**因为它把贞洁姊妹与放荡祖母对立起来，其方式一如怀孕女人与不适母亲相对立。**这后两个人物蕴涵生理的青春，一个是生育的，另一个是不育的。前两个人物则蕴涵衰老，一个是可逆的（≡生育），另一个是不可逆的（≡不育）。不过，诉诸月亮作的解释不会因此而消失。相反，它要在一个更为广泛的解释体系中占据地位，使得能够在两个项之间确立起种种附加的联系。轮番年轻和年迈的女英雄与月亮的类似关系属于隐喻性质，此外，如果考虑到北美洲印第安人过高而不是过低估计女人月事与月相的联系（OMT，第 208～209 页），那么，在不适女人和这颗夜行星之间便出现一种换喻性质的类似关系。因此，两处都关涉一种短周期的周期性，而我们在上一卷里（OMT，第 95～97 页）已强调指出了，这种周期性具有序列的特征，并把它与一种长的、具有结构特征（这里的另两个项也例示了这种特征）的周期性相关而又对立起来。事实上，这另两个项相互结成一种互补的关系。一个怀孕中死去但产下遗腹孩子的女人证明了生有不可压制的力量，正如一个老妪证明了死有不可逆的力量。人们向她表明，尽管她竭力要保留一种性活动，但她不可能恢复青春。因为，老一代人必须逝去，以便年轻一辈可以接替他们。北美洲全部死亡哲学都围绕这个题材：如果死者能复生，老人能返老还童，那么，地球就会迅速变得居民超量，人间就不会有充裕的立足之地。

因此，在我们达致一种潜在的辩证法，而它在各个神话内部把青春和

衰老、生育和不育、短周期和长周期、可逆进化和不可逆进化、生和死对立起来的同时，我们也把握到了支配这辩证法之产生的图式。这图式尽管简单却，或者说由于简单而同时具有逻辑的结构和语义的功效。它复归于一种四元的程式，在其中，怀孕女人与不适女人相对立，正如尽管放荡但无法恢复青春的祖母和向不可废止的衰老索要捍卫其贞操的手段的姊妹相对立。一句话，生育的青春和不育的青春的对立以及与之相对称的可逆衰老和不可逆衰老之间的对立都可以表达成我们已不是初次遇见的形式（参见 OMT，第 394 页）：X，-X，1/X，-1/X。



Ⅱ　市场

在那里，一切都在预料之中，商人们 12 个小时总有 10 小时泡在欢乐的聚会里，不住地察言观色，评头论足，四处窥测，只知买进、卖出，赚取利润。

巴尔扎克：《欧也妮·葛朗台》(*Eugénie Grandet*)
《人间喜剧》，七星社版，Ⅲ，第 482 页

刚才我们已把探索领域扩大到包括盗鸟巢者神话的萨哈普廷人版本，这种扩充使我们得以大大简化我们的模型。它以新的形式整合这神话赖以开始的四种不同方式，揭示它们的逻辑关系，展现它们的共同意蕴。不过，如我们在第 272 页上所预言的那样，这些萨哈普廷人版本还提出了另一些问题。因为，它们给一个似乎渐次展开的故事添加上一些新的插段，从而使这模型从某种意义上说变得复杂起来。各个奇努克人版本已以鲑鱼解放而呈现出乎意料的发展，而由于这个缘故，萨皮尔想用鲑鱼解放构造一个不同的神话，后者被任意地通过历史偶然事件的作用而连接到故事叙述的第一部分上。我们已表明，事情绝非如此。实际上，鲑鱼解放插段以自己的方式昭示一个神话图式的潜在内容，而这图式无论在北美洲还是南美洲都是关涉火或者水的起源。不过，这些萨哈普廷人版本并不局限于保留这个插段（它们把它放在与奇努克人版本相同的位置上）；它们还给它后续两个附加插段：相互窃取食物的插段，以及造物主组织自然界和社会世界的插段（本书第 275 页）。

因此，这一切让人觉得，这神话的各种北美洲形式好像由积木组成，有如儿童的造房子游戏。一旦与盗鸟巢者插段（参见 M_{529}—M_{531}）相对应的中央木块放置好，每个讲述者都可以自由地添加数目或多或少的木块。一方面是变成灰熊的母亲或祖母的插段，其情形夸张放大乱伦姊妹的情形。另一方面是鲑鱼解放、窃取食物和整理世界秩序等插段，而且这始终取决于讲述者的兴味。这就是说，总共有六个元素，而克拉马特人和莫多克人利用其中一到三个：中心元素，也许加上第二和第一元素，视版本而异；各个奇努克人版本只利用第三和第四元素；卡拉普耶人版本仅仅利用第四元素（相应于修正形式的鲑鱼解放）；最后，各个萨哈普廷人版本利用从第二直到第六全部元素，只有相应于“潜鸟女士”循环的第一元素除外。

然而，我们已表明，奇努克人版本引入第四元素并非偶然。现在宜于就后两个元素来解决这个困难。它们又给故事的展开带来了什么呢？“山狗”在毒化了河水，发明了捕鱼技术之后，他以此为代价而明白了，他还没有赢得食物保障。因为，仅仅有食物存在，有获得食物的实际手段，还是不够的。还必须有一些在种上跟狼和山狗相近的动物都同意食用归属于自己的那部分自然资源，而不是相互窃取食物；而且，即便这些供**地上**的且非常相似的四足动物食用的食物相互不同，一如来源于**水中**的鱼和来源于**天上**的鸟蛋彼此相异，情形也是如此。这样，由食谱界定的微观宇宙（microcosme）反映了仍蒙受混沌的宇宙形象。在经历这种种麻烦之后，“山狗”最后颁布了他的律法：无论什么地方，人们都不会捕到所有种的鱼；人类作为动物学种在地球表面上划分成部落；他们说不同的语言，在市场上相遇，在那里交换食物、原料和制成品。有序的多样性将取代种属的混淆，战争和偷盗将消失，以支持市场。

因此，各个萨哈普廷人版本引入的两个插段由一种必然联系相联结，因为它们合起来充任同一种复杂的原因论功能。在鲑鱼和捕鱼产生之后，它们首先建立起鱼种的**空间**多样性及其习性的**时间**周期性；然后建立起

由语言多样性体现的民族文化多样性；最后建立起同时属于经济和社会方面的解决方案，由部落际交换提供，交换的对象包括器物和女人。因此，在南美洲让技术和经济水平低下的部落得以使还原为基本资料即火、水和肉的烹饪问世的那个神话在北美洲也起类似作用；不过，它的图式有变动，它的重心也在主要靠捕鱼而不是狩猎的种族群体和建立与哥伦比亚河下游流行的民族际大商业市场一样复杂的机构的种族群体之间游移。

为使读者能够估量这些交易的丰富性和复杂性，我们必须几乎一字不漏地援引泰特（Teit）（13，第 121～122 页）在 20 世纪初后一些老年传述者口中采集到的描绘。他首先解释了，马匹的引入给土著商人带来相当大的冲击，以前因太过笨重而不值得运送的食用根和块茎的配制品和晒干的浆果肉，现在可以装满在筐篮中驮运。然后，他详确说明，这种古老的商业更重视贵重的细软："内地的民族向岸地各部落销售烟管、烟草、各种类型装饰品、红野麻（*Apocynum*）、经硝制的皮革、弓和其他物品，而他们收到的交换品主要是各种贝壳。岸地的人还购买马匹。在达尔斯，人们进行交易的东西包括皮革、毛皮、鱼、油、根、干肉、羽毛、服装、贝壳、奴隶和马匹。总的来说是哥伦比亚河下游、岸地和更南面的俄勒冈的物产换取东部和北部内地的物产。

"在达尔斯和喀斯喀特山脉西部，哥伦比亚的萨利希人如此弄来一些产物。他们翻山越岭把它们运送出去卖给桑波依尔人、奥卡纳贡人和其他种族群体，以此牟利。他们还卖给这些人马匹以及大量原生的或经过加工的贝壳和骨珠。这些骨珠或珍珠以及角贝属贝壳被串起来，按长度单位销售。淡水贝壳用于制作项链坠子、耳环等等，这些装饰物到处都被奉为珍品；不过，人们视为最珍贵的装饰品是两三种岸地出产的闪耀七彩光芒的大贝壳。桑波依尔人和奥卡纳贡人似乎从哥伦比亚萨利希人那里获得绝大部分铜器、许多石器，如绿石斧、横口斧和棍棒等等，还有螺旋形篮子和山羊毛毯。与汤普森人的交易主要通过奥卡纳贡人的中介进行；奥卡纳贡河

和斯内克河河口附近有一些局域性的小市场。哥伦比亚地区的人也同斯波卡纳人（Spokane）交往。来自遥远的莫多克人家园、罗格河和沙什塔人家园的产物一直运抵达尔斯。南面和北面岸地的遥远地区的产物以及大草原的产物也是这样。按照雷维斯（Revais）［泰特的传述者之一］的说法，最大的部落际交易市场在达尔斯。那里的居民以捕鱼和商业为生。他们买进人们带给他们的几乎所有商品，再把它们销售出去。另一个市场在俄勒冈东部的大龙德河畔。另一些市场的地址为：斯卡波塞附近科利茨河河口、刘易斯河河口对面、俄勒冈城附近、西部的大龙德河、尼斯卡利河中游河畔、普亚勒普的苏必利尔河畔、奥卡纳贡河河口、科尔维尔附近以及斯内克河河口。大部分部落领地内有二级市场。从俄勒冈西部或西南部和克拉马特人家园（或克拉马特河）出发的大部分货物都通过卡拉普耶人家园、俄勒冈城再到达达尔斯。一条古老的通道从岸地和纳哈勒姆人（Nehalem）家园出发，一直通达斯卡波塞附近，然后分成两支，一支向北直到科利茨河，另一支向东沿哥伦比亚河流域上溯，直到一个地点，纳哈勒姆人、科利茨人、特拉茨卡内人（Tlatskanai）、奇努克人和其他部落在那里集合进行交易。例如，如此从大龙德河和奥卡纳贡河沿岸购得的物品又返销到达尔斯；来源于下列各地的货品也到达达尔斯：俄勒冈岸地和华盛顿、普吉特海峡、北部和东面内地的高原、大草原、俄勒冈的内地和加利福尼亚。

“从前，在哥伦比亚河下游和达尔斯可以看到许多奴隶：男孩、女孩和一些成人。俄勒冈和岸地的所有部落都从事这种交易。达尔斯的人购买这些奴隶是为了转卖他们；他们中间包括斯内克印第安人、岸地和加利福尼亚的其他印第安人。克拉马特人和卡拉普耶人从其他部落买进或者自己在战争中俘获沙什塔或罗格河的奴隶。无疑，这些奴隶全都是战争俘虏或者奴隶生下的小孩。在达尔斯和其他地方，哥伦比亚高原的萨利希人和操萨哈普廷语的人都没有被作为奴隶保有、销售或购买。

“市场上的货品主要是贝壳、珍珠、哈得孙湾公司的毯子、各种服装、马匹、鱼，还有奴隶、独木舟、硝皮、毛皮……达尔斯的居民卖给哈得孙湾公司的东西全都来自其他部落；后来货品变少了，因为猎人把它们交给当地代理人。在赶集季节，来自四面八方的访客都齐集达尔斯：哥伦比亚人、斯波卡纳人、耶基马人（Yakima）、克利基塔特人、蒂格帕姆人（Tyighpam）、瓦拉瓦拉人（Wallawalla）、乌马蒂拉人（Umatilla）、卡尤塞人（Cayuse），有时还有帕洛塞人（Palouse）、内兹佩斯人、克拉马特人、莫拉拉人和卡拉普耶人。大致说来，这些交换在南方或西南方的人和北方或东北方的人之间进行。维希拉姆人、达尔斯的其他居民以及卡拉普耶人总是多少对白人商人怀有敌意。他们希望直接与邻近部落做生意，因为他们自以为是全权的中间人。”

最初其经济组织远为原始的热带美洲民族那里的各个神话如何对这样一种体制进行反映呢？基本上有两种方式：一方面，鱼取代肉作为烹饪的主要原料；另一方面，从自然到文化的过渡主要不是由把生食转变为熟食的原始状态烹饪行为来指谓，而是由允许从单调饮食向多样化食谱过渡的商业交易来指谓。这犹如我们自己，因为我们生活水平提高了，所以我们想查看经济学家所称的“家庭主妇的篮子”，而不是像我们祖辈那样只祈求“天天有面包吃”。在各民族与自然结成的原始关系在其中可以说被不同民族用来相连结的那些互补关系抵消的一个体系中，一切都可以交换：消息的交换，依赖于许多语言和奇努克语传话——在白人使用它们同印第安人打交道、把它们的应用从加利福尼亚沿岸推广到阿拉斯加沿岸之前很久就已在运用的部落际沟通手段（Ray：4，第 36 页注⑨，第 99 页；Jacobs：7）——的通行；器物的交换：首先是可以保存的食物，其中有全干的鱼或面粉、鱼油，然后是毛皮、篮子、海贝、马匹、奴隶，最后是女人的交换。关于这最后一点，取自与哥伦比亚河南面的奇努克人和萨哈普廷人相邻的部落卡拉普耶人的证据充分表明，这个地区的民族比其他地区民族更倾向于认

为，婚姻与商业交易不可分离，它是后者的一个阶段和一个方面。一个传述者说："从前，当一个印第安人想要一个妻子时，他总是必须去买她。他不可以简单地到家族圈子里去娶她，他应当用现钱从外人处购得她。"一个成年女人的丈夫可以向情敌索取现金赔偿；如果她已被强奸，那么，他便要求这罪犯按照他已为她付出的代价全部赔偿，因为"一个男人白白得到一个女人"，是万万不可的。因此，有许多女儿的父亲指望靠嫁她们发财。婚姻的礼仪也极富戏剧性。一个年轻姑娘被男人背到一个地方，人们在那里堆起代表她身价的财富。如果她父亲认为这财富堆已足够高，则他便下令放下这姑娘；不然的话，背负者便把她更往上举到肩头。当同意时，未婚夫家得到未婚妻，未婚妻家则收到钱。这"折价的财富"是用线串起来的贝壳，人们用刺在前臂上的标记可以随时衡量其长度。说一个人富有，是指他有很多钱，属于上层社会，能够轻易娶妻，拥有许多奴隶。(Jacobs：4，第 43～47 页）在我们迄此考察过的所有地域中，都可以看到这种类型态度。在萨哈普廷人的东部远亲内兹佩斯人那里，求婚者的亲友对未婚妻亲友的"婚姻访问"包括正式交换礼物：装在皮袋里的干肉和新衣换取装在编制的篮子里的食用根、浆果和旧衣服。丈夫家还给予马匹、制成品和武器；妻子家提供稀有珍珠、装饰物和绣品（Phinney，第 41 页注①）。在这分布区域的另一端，莫多克人一语道破他们的联姻哲学。一个结婚后就忙于供养娘家的年轻女人的快乐父亲叫道："唷，女儿和姊妹就派这个用场，娶她们的男家得供养我们。"（Curtin：1，第 264 页）

有一个萨哈普廷人神话，那里像在盗鸟巢者神话（M_{606a}）中一样主人公也是"鹰"和"山狗"——但这里哥哥和弟弟分别是猎人和单纯的猎物携带者，它把捕鱼和觅妻更直接地连接起来。它讲述（M_{610}，Jacobs：3，第 223～235 页）"山狗"遇到一个年轻美貌的女人，她向他说，她想嫁一个上流男人。"山狗"推荐他的兄弟"鹰"，这迷人的女人要求"山狗"向后者试探一下。试探下来，"鹰"毫无兴趣。"山狗"想，他自己可以趁机试一

下。可是，这女人宁可变成鲑鱼。她知道，人很快会在陆地上出现，她对于他们来说是一种优质食物。“山狗”制造了第一个渔篓。他宣布，当人降世后，他将永远如此。他补充说：“现在，大地延伸到哪里，我也在哪里。大陆上有各个不同地点，因为，民族和语言也各不相同。从此之后，再也没有女人试图自己主动求嫁一个上流男人。将来，相反，是男人去觅妻……”“山狗”给“鲑鱼女士”就颁布了这样的律法，至今仍为人们遵从。再也不会发生一个女人主动先要求一个尊贵男人娶她。

我们将会注意到，一个女人为了逃避她不属意的求婚者而变成鲑鱼，这转换同我们已在 M_{541} 中遇到过的转换相类似，在后一个神话中，一个男人为了跟踪他钟情的女人而变成鲑鱼（本书第 61，72 页）。然而，像 M_{541} 一样，M_{610} 也反转了盗鸟巢者神话，尽管采取另一种方式，且在另一些轴上。实际上，在 M_{610} 中，“鹰”比“山狗”年长；他拒绝自荐的非凡女人，而不是拥有许多妻子。“山狗”没有想到要窃取这个女人，因而开始通过媒介来娶她为妻。

在盗鸟巢者神话的萨哈普廷人版本 M_{606a} 中，“山狗”向一个女人求婚。她不是同意，而是在焚烧食物的火中自尽；因此，食物随着她而消失。这里情形与之相反：“山狗”想得到的女人愿意结合，而且由于这个事实，食物出现。所以，这里事关一个小心躲避“山狗”的女人创造鲑鱼，而在 M_{606a} 和其他一些神话（M_{601}—M_{602}、M_{607}）中，鲑鱼则违背女人的意愿被释放，这些女人由“山狗”作为收养关系的后辈或长辈收养，但他并没有表示愿意当丈夫。

这么说，这些复归又相应于什么呢？表面上看来，这两个神话履行同样的原因论功能，因为 M_{610} 也首先解说了鲑鱼的起源，然后是民族和语言多样性的起源，最后是规则有序的社会生活的起源。可是，恰恰这些规则性在两处是不同的。M_{606a} 处理市场和商业交易制度，而我们已经看到，女人的购买不可能与商业交易和市场分离（参见本书 M_{608} 和 M_{614}，第 295

页）。这一切事务都关涉关系的生活，因为必须从异族群体获取自己不生产的东西，还因为如卡拉普耶人通过使外婚制起买卖婚姻功能而有力地表明的那样，由于规定把女人列入卖品的规则的结果，人们必须娶无亲缘关系的女人。然而，M_{610}重视的不是群体间的外部差异，而是一个群体内部的差异：男女差异，男女不可能遵从同样的行为规则，以及显贵和常人或地位不定者之间的差异，他们不可能通婚。这些矜持的规则与交换背道而驰。它们规定必须维护按交换的精神应予克服的那些距离。因此，我们可以明白，“山狗”为何热切地产生这样的念头：他的兄弟娶这异族美女。因为，在这些神话中，他表现为一个十足的交换狂：“他在所到之处发现了好东西应有尽有；他通过交易获得它们，它们变成他的了。”（Jacobs：1，第 100 页）可惜，他总是不知道怎么适可而止。例如，他与另一个人交换阴茎。换来的阴茎的专长却是像一把斧头那样砍树；可是，“山狗”在开阔的空地上冒险；那里没有树，因此他的性器官还治其身，于是他急忙把它还给主人：“就是他所属的那种商人。”（M_{611a}，Jacobs：1，第 74～76 页；参见奇努克人，M_{611b}，本书第 471 页）或者，他情不自禁，要与一个骗子交换眼睛，后者可以随心所欲地抛出自己的眼睛，再抓回来；可是，当他想这样做时，这兀鹰趁眼睛飞行时抓到它们带走。“山狗”造出了眼睛，又去与枯萎的花交换。这样，他眼睛就瞎了。最后，他成功地用它们换来一只已成近视而只是在地面近处看的鸟的眼睛或者蜗牛的眼睛，从此之后便变成瞎子（$M_{612a\text{-}c}$，Jacobs：1，第 100～101，109，208～209 页；以及 M_{375b}，Adamson，第 173～174 页）。

热衷于交换的“山狗”也酷爱多样性。正是他散发可食用的根、果子和谷粒，一个贪吃的孩子把它们储存在自己的腹中。（$M_{613a,b}$，Jacobs：1，第 62～64 页）按照内兹佩斯人的说法，是一个妖怪这样做，“山狗”后来把后者身体撕碎；他把这些碎块撒向四面八方，从中诞生了各个不同部落。（M_{613c}，Phinney，第 26～29 页）同样，西部萨哈普廷人也说：“他造就了各

种各样不同的事物……民族……语言……从此之后，法则就是这样。”（Jacobs：1，第59页）一系列同样来源或者源自萨利希人的神话以作为哥哥的“山狗”和作为弟弟的“狐”为英雄。（M_{614a-d}，Jacobs：1，第96～98，112～113，169～171页）这种新的转换在神话的原因论功能上引起回响。这些神话于是关涉不仅异己而且敌对的民族（M_{614a}说是“苏人”）的起源；竞技游戏如赛跑而不是商业交换的起源；最后是冬天的起源，而集市是在佳季举办的。我们还将回到这一点上来（本书第342～345页）。眼下，指出一点就足够了："山狗”和“狐”造访的异族人要求他们与这些人的头领的女儿赛跑。这个阿塔兰塔（Atalante）嫁给了战胜她的人，但是不幸的赛跑者被砍了头。“山狗”失败了，还失去了头。“狐”胜利了，还使哥哥复活。M_{614c}继续说，接着，两个英雄杀死了所有的人，只有一些人幸免，只向他们索取全部贵重物品作为赎金。“山狗”哼着歌带走这些物品。“这些用来得到一个妻子，那些作为交换开始的见面礼；这给姻兄弟和姻姊妹，这给侄女和外甥女，这给已故妻子的家属；这用作非法做爱的酬金。”令人瞩目的是，这里有一个种族群体内部存在差距的观念，而造物主只赦免其中最富有的人。实际上，我们在本《神话学》第一卷的开头的一个博罗罗人神话（M_2；CC，第66～68页）中遇到过这种情形。我们应当会回想起那里的结局："他没有杀带给他许多装饰物的人，但杀掉了带给他很少装饰物的人。”这样，通过与我们刚才描述（第293～294页）的北美洲辩证运动相反的辩证运动，现在涉及**内部等级**（ordre interne）制度：这种等级使得能够在社会群体的内部建立起高等人和低等人、显贵和常人的区别。为了确立如邻族之间的体貌差异所表达的**外部等级**（ordre externe）的存在，博罗罗人利用另一个按同一图式构造的神话（M_3；CC，第70页）。它的英雄逃过了喜剧性缘由的死亡，因为他患跛足，因而步履迟缓，然而在各个萨哈普廷人神话中，被赋予对称使命的英雄开始时遭受因人的缘由引起的死难，因为他无能力跑得相当快。可以看出，源自两个美洲的神话体

系在这一点上也相吻合。

如果说上述分析是准确的，那么，结果便是，巴西中部印第安人用来创建烹饪起源的那些神话被哥伦比亚河流域的印第安人用来创建商业交换的起源。关于烹饪起源的南美洲神话就地转换成为一方面是关涉肉起源，另一方面是关涉栽培植物起源的神话；这至少是本著作系列的第一卷所试图证明的。北美洲有一个地区里，人们主要靠捕鱼而不是狩猎为生，也不从事农业。在这个地区里，那些关于鱼起源的神话本身转换成为关于交换起源的神话，人们通过交换能在需要鱼时获得鱼，或者已经有了鱼，就可以用鱼获取野生浆果、谷粒和根。市场经济的存在引起了上层建筑层面上的转换。从自然到文化的过渡不是用**生**和**熟**两个范畴之间的简单对立来表达，而是诉诸更为复杂的意识形态手段，它把相关对立提升到格言的层面，即**人人为我**（chacun pour soi）和**有来才有往**（donnant donnant）这两条格言。

这一切可以依另一种方式加以证明，即引入一组也源自萨哈普廷人的神话，它们的初始序列逐字逐句重述了盗鸟巢者故事的萨哈普廷人版本所特有的序曲Ⅳ：

M_{615}　克利基塔特人：两头熊

一个印第安人（按照一个版本如同在M_{606a}中也名叫“弓”；Jacobs：1，第159页）娶两头熊为妻。年长的叫“灰熊”，是一个小女孩的母亲；第二个叫“熊”，没有孩子。她们四处采集野生的根和果子，但总是去不同的方向。“灰熊”禁止改变这种做法。

一天，“熊”与外甥女争吵起来，打了她；这小姑娘惊恐之下不敢抱怨。这懦弱使“熊”大胆起来，她去掘保留给姊姊的地。她在那里发现大量浆果[huckleberries（美洲越橘）：这词标示各个不同的种，参见Gunther：3，第43～44页]。“灰熊”发现女儿在哭，从此起了疑心；她察觉了那采集者的

踪迹，遂勃然大怒。但是，“熊”先发制人。她见哪里浆果成熟，就在哪里解大小便，再回到家里，杀了小女孩，剥了尸体的皮，把尸体埋入土中，用皮制作了一种篮子；然后，她逃离，决心再也不要见到姊姊。

“灰熊”回来后，起先还以为孩子在河边，但很快就明白她已死了。她沿着“熊”的踪迹，一直追踪到采集地。在那里，她妹妹堆集的粪便从四面八方向她发出呼叫。“灰熊”惊恐万状，东奔西跑，直到精疲力竭；于是，她放弃追逐。至于“熊”，她成功地灭除自己的踪迹，人们再也看不到她。(Jacobs：1，第 45～47 页；参见第 159～163 页和 M_{654}，第 186～188 页)

属于这一组的神话几乎全都强调两个女人之间的一个差异：一个女人只选摘成熟的浆果，另一个也采摘带枝叶的青浆果，这就贬损了其价值（M_{618}，M_{620}，M_{630} 等等）。一开始，两个女人小心不侵犯对方的土地（M_{615}，M_{628}）；当她们由于争吵而忘掉了这条行为规则后，事情就全变糟了。在大部分版本里都因之发生相互残杀，幸存者们则永远分离。不过，这分离包含一个寓意，M_{615} 的讲述者明确地挑明了它：“好吧，这就是克利基塔特人神话。现在，这些仅仅是熊和灰熊，这些不再是人。这神话就到此为止。现今，这两种野兽再也不吃对方的食物。当一者偶然发现另一者进食的地方，就躲开过去。这样，从前的状况就一去不复返了。”(Jacobs：1，第 47 页)

熊科动物生态学是否证实这个神话结论，无关宏旨。像 M_{606a} 一样，它也开始于人和动物不分的时代。两种神话存在（在两处都是一个“熊女士”和一个“灰熊女士”）之间的一场冲突在一种情形里导致人类出世，而所以可能出世，是因为建立了集市和市场，它们使人能够**按照文化**得到给养：通过交换各自的生活资料。在另一种情形里，这冲突通过神话存在终极地转变成动物而得到解决。动物按自然取得食物，既然如此，从此之后各个动物就都为了其特定利益而用食。除了在这些神话也考察的，如我们不久

就要看到的那样（第四篇，Ⅲ）还为之制定了专门解决办法的场合之外，这种交换在自然中是没有地位的，在那里，在自力更生和进犯别人之间不存在任何中项。

然而，在研讨如这些神话所构想的这交换的这后一理论方面之前，最好先考察一下一个困难。实际上，M_{615}在属于现在正在讨论的神话组的同时，也属于另一个神话组。自从丹杰尔（Dangel）作了简扼的罗列之后，美国神话学家称这另一个神话组为“幼鹿斗幼熊”。它的分布区域既有限又密集。它从北面英属哥伦比亚的夸扣特尔人一直到南面加利福尼亚中部的波莫人和米沃克人（Miwok）。[②] 我们要停下来研讨这一点。尽管主人公各异，但这些神话总是描述一种原始状态，在这种状态下，不同种的、构成对比的动物（有时甚至是一种动物和一种植物）比邻生活，共同对付自然。因为，它们当时是同胞、联姻或者结为盟友。它们共同生活很快导致

② 对这些异本的肯定还不够完全的罗列如下：克拉卡马斯人：M_{616}—M_{619}，Jacobs：2，Ⅰ，第130～166页——卡思拉梅特人：M_{620}，Boas：7，第118页——汤普森人：$M_{621a\text{-}d}$，Boas：13，第16页；Hill-Tout：4，第95页；Teit：4，第69～72页；5，第218～224页——利洛厄特人：M_{622}，Teit：2，第321～323页——舒斯瓦普人：M_{623}，Teit：1，第681～684页——切哈利斯人：M_{624}，Hill-Tout：2，第360～362页——斯诺霍米希人：M_{625}，Haeberlin：1，第422页——斯莫克斯人：M_{626}，Boas：13，第81页——夸扣特尔人：$M_{627a,b}$，Boas：13，第168页；Boas-Hunt：1，第15页——卡拉普耶人：M_{628}，Jacobs：4，第115页——库斯人：M_{629}，Jacobs：6，第152页——塔克尔马人：M_{630}，Sapir：5，第117页——克拉马特人：$M_{631a\text{-}c}$，Gatschet：1，Ⅰ，第118页；Stern：1，第37页；Barker：1，第7页——辛基奥纳人：M_{632}，Kroeber：12，第349页——拉西克人：M_{633}，Goddard：5，第135页——卡托人：M_{634}，Goddard：6，第221页——耶纳人：M_{635}，Sapir：3，第203～208页——梅杜人：$M_{636a,b}$，Powers，第341页；Dixon：2，第79页——瓦波人：M_{637}，Radin：5，第47页——波莫人：M_{638}—M_{640}，Barrett：2，第327～354页——米沃克人：$M_{641a\text{-}c}$，Gifford：2，第286，333页；Kroeber：13，第203～204页；C. H. Merriam，第103页——绍绍纳人：M_{642}，Lowie：12，第253页——亦见克拉马特人—莫多克人：$M_{373b,c}$，Barker：1，第50～57页；Stern：1，第39～40页；Curtin：1，第249～253页。一般的讨论，载Boas：2，第586～588页。

灾难：最凶残的动物杀死最弱小的动物，小孩们杀戮玩伴进行报复。杀人者逃离，受害者的母亲追逐它们，但它们成功地逃离。

已成为仇敌的家族由不同种的熊（M_{615}，M_{616}—M_{619}，M_{621}，M_{624}—M_{625}，M_{628}，M_{629}，M_{630}）或者熊和鹿组成。这第二种形式似乎对于另一种形式而言是外围的，因为无论在北面的夸扣特尔人那里（M_{627}），还是在南面的克拉马特人（M_{631}）、加利福尼亚的阿塔帕斯干人（M_{632}—M_{634}）、耶纳人（M_{635}）、梅杜人（M_{636}）、瓦波人（M_{637}）、波莫人（M_{638}—M_{640}）和米沃克人（M_{641}）那里以及最后在东面的绍绍纳人（M_{642}）那里都观察到这种情形。但是，还可以进一步追踪这题材，从其主要分布区域一直远至阿西尼本人和奥吉布瓦人，在他们那里我们已遇到过这题材（$M_{373a,374}$，OMT，第48～51页）。这相关对立其时确立在一个人家族和一个蛙家族之间，所以，为了使这转换组成为可传递的，就必须有一种中间状态存在，它把鹿与蛙相对立。我们在克拉马特人和莫多克人那里观察到这种情形（$M_{373b,c}$，OMT，第48页）。因此，这循环总体可以形式化如下：**（灰熊：熊）::（熊：鹿）::（鹿：蛙）::（蛙：人）**，如果某些异本未成为问题的话。一个源自舒斯瓦普人的版本（M_{623}）把熊同海狸对立起来，另一个源自卡思拉梅特人（M_{620}）的版本把鸲鸟（“robin”：*Turdus migratorius*）同“覆盆子女士”（“salmonberry”：*Rubus spectabilis*）相对立。我们并不打算对这一组作详尽无遗的研究，所以，我们把这些不影响体系统一性的特例撇在一边。

这种统一性可以从许多无法用巧合来解释的重合看出来，这些重合发生在有时是相当大的距离上。我们先来指出一个语言学性质的重合。盖切特（Gatschet）（1，Ⅰ，第124页）和巴克（Barker）（1，第9页注⑤）两人的工作相距一个世纪，但两人似乎都为在同一神话的各自版本中表达他们各自独立提出的一个程式而感到为难。小“羚羊”（或鹿；参见Stern：1，第39～40页）在自己母亲被杀之后，便致力于把小伙伴幼熊弄死，最后使它们窒

息而死。在这整个运作期间，它们不停地唱着/lepleputea/（Gatschet）或/leplep p'ot'e/（Barker)。前一个著作者认为，这关涉一种古老说法，其大致意思是说，“两对敌手相互试图用烟熏死对方”。巴克也做了同样解释，但强调了某些语文学方面的困难。我们不怀疑这两位著作者的才华。但是，令人瞩目的是，位于更往北400公里地方的克拉卡马斯奇努克人（他们操另一种语言）在这同一个神话的他们版本之一（Jacobs：2，Ⅰ，第148页）中说，“灰熊女士”以为锅中烹饪的是敌人的小孩而不是自己的小孩，因而高兴得一连十几次唱起/leplepleplep/，这个唱词未译出，但从语音观点看来，似乎与克拉马特人神话中的唱词相同，也与博厄斯（7，第124～125页）在卡思拉梅特人版本中标音的唱词/waLotEp helatep/等非常相近。

杰出的奇努克语专家德尔·海默斯（Dell Hymes）教授在就这种巧合的意义和意味接受我们的咨询时，首先惠示我们注意一个瓦斯科人神话中“山狗”的一次叫喊：/walxalaep walxalaep/（Hymes：1)。据他说，这卡思拉梅特人唱词不可以再分解，尽管它似乎接近于标示呼吸或发召唤的动作的词语。另一方面，海默斯先生估计，这克拉卡马斯人唱词意指一连多次重复的“煮沸”。为了考虑到克拉马特语和克拉卡马斯语中语音相似的言语形式（但它们在两处意义不同）在同一语境中的重现，他在致我们的信中有条件地提出这样的假说：这两种语言里保留着一种非常古老的语音象征，虽然它们现在相距遥远但都属于佩努蒂安语。

不过这还只解决了问题的一部分，因为在一个汤普森人（他们属于萨利希语系，在佩努蒂安语系以外）神话中，一头灰熊一边试图用土灭火，一边叫着/lîpa lîpa lîpa/。泰特这样评述这唱词：“这些熊发出一阵声响，使人想起这样的词语，可以比做词 LîpLîpt 或 LûpLûpt，即‘阴暗’。”这么说来，与熊相连结的同一组语音在几百公里的距离内在三种语言里重现，而至少其中一种语言迥异于另两种语言。

现在还有一个巧合，它发生在很远距离上，至少和隔开克拉马特人和汤普森人的距离一样远。克拉卡马斯人异本之一（M_{616}，Jacobs：2，Ⅰ，第130～141页）首先作为神话组内的一种反转出现，这反转一方面作用于主人公的性别（几头雄熊攫取了人的妻子），另一方面作用于故事叙述的接续次序（母亲不适时变成灰熊的插段放到了神话的末尾而不是开头）。在这个版本中，灰熊把妻子的一只眼睛弄瞎，另一头熊把自己妻子的肛门堵住。[3] 因此，这两个妻子分别被从高处和低处堵塞，但故事未说明灰熊行为的缘由。我们已指出的各个反转非常深刻地改变了故事的情节，因此我们可能几乎要怀疑这是否涉及同一个神话。然而，在距离那里七八百公里的远处，操霍康语的波莫人在一个按完全正规方式构成的版本（M_{638a}，Barrett：2，第327～334页）中说，这鹿女人的小孩们在东方很远处又发现了她，而他们原先以为她已被其姻姊妹熊打死。她已成为食人"太阳"的妻子，只有一只眼睛。一个异本（M_{638b}，上引书，第334～344页）走得更远，甚至说她失去了头。因此，这食人妖从冥界的变成天上的，而我们知道，在美洲这个地区的各个神话中，这些天上的人是瞎子或者独眼（OMT，第146～147和本书第35页）。这太阳食人魔以丽蝇或"熊蝇"为侍从，这蝇紧随杀其主人和遗孀的凶手；在卡拉普耶人版本（M_{628}，Jacobs：4，第119～125页）中，这蝇告诉"灰熊"，这是她自己的孩子，而不是她正在吃的受害者的孩子。但是，几乎所有地方（波莫人、克拉卡马斯人、汤普森人、舒斯瓦普人）都把告知真相以便激起略见动摇的母爱的任务托付给草地鹨。可见，这任务类似于"潜鸟女士"循环赋予同一人物的使命，这人物把母爱一直推进到自我牺牲（参见本书第42，48，106，282页）。所以，对幼鹿和幼熊神

③ 这样，她就无法解大便，从而在这个方面反转了一个利洛厄特人版本（M_{622}，Teit：2，第321～323页）的灰熊，后者跌倒时被她已占据的独木舟中挖的一个洞绊住。这文本称这个洞为"独木舟的直肠"，这也就把熊自己等同于粪便。



图版 I　柱岩。右:弗拉特里角的断崖;下:塔托希岛[《西雅图时报》(*The Seattle Times*)照片]



图版Ⅱ　据邓肯 (Duncan) 的表示柱 (尖) 岩的画绘制的版画［载亚历克斯·达尔林普尔 (Alex Dalrymple):《西班牙人权利公论》 (*Spanish Pretensions fairly Discussed*), 伦敦, 1790年。不列颠博物馆地图室 435.k.17 (421); 不列颠博物馆照片］

话的详尽无遗的研究还应考虑到在一个波莫人版本（M_{638a}，Barrett：2，第 332 页）中潜鸟作为提供帮助的雄鸟所起的作用。

上述议论意味着，在某些场合，我们与之打交道的是由一个部落假借自另一个部落的而不是假借自在两处独立地展开的异本的同一个神话。奇努克人就是这样，他们可能熟知克拉马特人的故事，尤其因为这些故事是哥伦比亚河沿岸常见的；奇努克人的文本证明了这一点（Sapir：1，第 292～294 页）。另一方面，各相同题材在波莫人和奇努克人版本中的重复出现似乎可以用一种潜在图式来解释，这图式能够在这神话的整个传播区域里起作用。不过，我们刚才已指出，这图式的影响所及并不局限于严格意义上界定的“幼鹿和幼熊”循环；因为，这个循环的各神话总是与“潜鸟女士”或盗鸟巢者神话相交叉。因此，我们想，这些地理广延大致相同的循环构成了众多平行而又叠加的神话学地层。我们剥离一个地层，只是去暴露另一个地层，而一旦这后一地层被清除掉，就又让第三个地层出现……尽管构成每个地层的材料不同，但它们有共同的结构，这结构是局域应力和基底质地的产物。

基底有时甚至在一些地方露出地面，在那些地方，地层伸长，变得细薄，最后在所受压力作用下弯曲。我们已举了克拉卡马斯人版本 M_{616} 作为一个例子，它对两头熊的神话施以诸多扭曲，使之变形，从而让盗鸟巢者神话特有的某些细节穿过故事的松弛网眼而凸显，尽管这神话属于另一个地层。这类细节举例说来有母亲不适时变成食人女魔的题材。同样，舒斯瓦普人版本（M_{623}，Teit：1，第 681～684 页）以一个放在最后部分而不是第一部分的插段又与 M_{606a} 相吻合。这插段是说，灰熊尸体提供了食用肉，而“山狗”听任鸟蛋拾取者窃取它（亦参见 M_{671}，Teit：2，第 306 页）。

更一般地用分类学的语言来说，习性不相容的各动物种共同生活代表着与其他神话学地层用同胞兄弟姊妹的乱伦所指谓的一样性质的丑闻。在一种情形里，最凶残的野兽在一次相互捉虱子时杀了给它充当同伴、姻

姊妹或妾的野兽；但这之前这受害者已配备了一个机关，用于在它支持不住时向其孩子发出警报。这些细节在属于另一些地层的神话中又重现：变成凶残野兽的女人在同样境况下杀死了她的儿子或孙子，而后者也做过类似的准备，以便向妻子和姊妹报告噩耗。

因此，可以观察到从一个神话组到另一个神话组的转换：

［“灰熊”○＝△＝○熊］⇨［“灰熊”○＝ ；○　△］

其中，“灰熊”的儿子（孙子）取代“熊女士”，以及——因为这食人女魔是其女儿或孙女的受害者——后者取代熊的儿子们，他们也为父母亲复仇。此外，辛基奥纳人版本（M_{632}，Kroeber：12，第349～351页）包含乱伦的题材，这乱伦像“潜鸟女士”神话中那样也是在姊妹来初潮时犯下的。她的兄弟抛弃了她，但她又靠爱神木找到了鹿中同类。她身上散发爱神木的香味，这些动物抵挡不住这种香味的诱惑。这就是青春期仪式的起源。瓦波人版本（M_{637}，Radin：5，第47～49页）经由M_{24}与盗鸟巢者神话组相交：“熊女士”杀死登上一棵树采集栎子的丈夫，吃掉他的身体，把头放在篮子里。许多其他版本变换了盗鸟巢者循环所固有的这种垂直分离。它们使之成为拯救而不是堕落的手段。北面的舒斯瓦普人（M_{623}）、中间的辛基奥纳人（M_{632}）、南面的梅杜人（M_{636}）和米沃克人（M_{641}）说，被追逐的孩子们爬上一堵岩石的顶部而逃过了食人女魔。某些版本补充说，这岩石与他们一起上升，他们如此一直升到天上。下弗雷泽的汤普森人说（M_{621}，Boas：2，第615页；4，第16页；Reichard：3，第184页；Teit：5，第218～224页），他们在天上变成了星辰。我们总是可以看到他们在我们自己称为“大熊星座”的那个星座里追猎凶残的灰熊。

因此，像盗鸟巢者循环一样，幼鹿和幼熊循环也包含天文学代码。从广义理解的宇宙学功能的角度来看，这两组神话更紧密地相汇合。实际

上，盗鸟巢者神话关涉某些星座——乌鸦座或昴星团——的起源以及**水**或**火**的起源。同样，另一组的有时变成星座的年轻英雄时而在冥界结束冒险活动，在那里被**烧死**（瓦波人：M_{637}）；时而在天上世界结束，在那里**溺水**而死，并像博罗罗人、维约特人、尤洛克人和马卡人的神话（本书第154～159页）中的盗鸟巢者一样也变成暴风雨主人（M_{636}，梅杜人；M_{641}，米沃克人）。与雷雨的联系也出现在波莫人版本之一（M_{640}，Barrett：2，第344～349页）中。三角洲的汤普森人版本（M_{621}，Boas：13，第16页；Teit：5，第218～224页）让英雄们在登天之前先进行一系列游历，他们在长途跋涉过程中安排了宇宙，其方式一如萨利希人神话（M_{375}）中的造物主"月亮"。然而，我们还记得，克拉马特人和莫多克人版本的盗鸟巢者呈现与月亮的亲和性，这种亲和关系与迫害盗鸟巢者的人同太阳的亲和关系恰成对比，且还记得，这种对立也存在于南美洲博罗罗人那里，更存在于热依人那里，那里的主人公属于不同的偶族，它们分别与两个天体相联属。所以，现在正是我们应当注意赋予幼鹿和幼熊的冲突以宇宙意义的米沃克人的二元性社会结构的时候。实际上，这种结构是与事物和生物的普遍二分法并存的，而如在西部的约库茨人和莫诺人那里，这种二分法把偶族的社会学程式推广到了整个宇宙。在米沃克人的体系中，太阳和熊处于土的一边，鹿处于水的一边。（Kroeber：1，第455页）因此，不管所涉及的是太阳和月亮还是作为他们化身的人物，也不管是位相相反的星座、作为女人的给予者或者取受者而对立的姻亲还是属于敌对种的动物，都是同一个图式于开始时使不相容的项相接近。这种趋近引发一场危机，结果导致第一次分离，它以负值为特征。第二次结合中和了这分离。不管进行到底与否，这结合都让这领域向一次新的分离开放，但这次分离以正值为特征。对幼鹿和幼熊神话组的详尽无遗的研究应当重视一个事实：这第二次分离乃经过敏感的摆渡者的中介实施，后者扮演的角色可以称为半导体，他运送一者而阻断另一者。这种对于已在别处详尽讨论过的（OMT，第七篇Ⅰ）一个题材的

特殊运用似乎与这神话组有着共同的广延（参见本书第336～337页）。

这样，一条新旅程的轮廓一点一点明晰了起来。这条旅程沿着其他地层进行，走遍美洲神话的全域。我们不准备把我们这项研究搬移到这个新层面上来，因为这又需要写上几卷书，其数目不会少于我们已为之写过的卷数。由于两个神话循环即盗鸟巢者循环和幼鹿斗幼熊循环相会聚，所以本讨论是必不可少的。但是，为了结束这个讨论，只要勾勒出后一神话组总体的结构，表明它的各异本共有我们已从前一个神话组认识到的那些功能，也就够了。

我们首先把这些异本再划分为两大类，一类主要关涉逃亡者的冒险活动，另一类关涉迫害他们的人的冒险活动。在第一种情形里，因母亲被杀而成为孤儿的小孩们为了报复而杀了玩伴，后者是女凶手的孩子。这些小孩然后到冥间去寻找亡母；或者他们决定去周游世界。如果他们采取第一种方式，那么他们或者到达死人国，在那里被烧死（M_{637}）；或者到达天上，未能把母亲带回活人中间（M_{638}）；或者他们结合起来，成为暴风雨主人（M_{636}，M_{641}）。如果他们选择第二种方式，那么，他们首先治理大地，然后登上天，变成大熊座的星辰（M_{621}，Teit：5，第218～224页；Boas：4，第16页）。

第二类异本一旦逃亡的小孩脱离危险，就忘掉他们，只关注食人女魔的命运。这时可以区分两种情形：她死去或者幸存下来。在第一种情形里，她的尸体提供了肉，一些狐（M_{621c}）或者别的鸟蛋拾取者从“山狗”那里夺走了这肉；为了报复，造物主的儿子强奸了他们的妻子，夺走所拾取的蛋（M_{623}，亦参见M_{671}）。在奇努克人版本所特有的第二种情形里，食人女魔首先因腹泻而体衰，然后被敏感摆渡者推入河里。当众小嘴乌鸦为了吃她而袭击她的阴户时，她苏醒过来。她被流淌的血玷染了腹部或脸面。她问所有的树，它们觉得她怎么样。按照回答是颂扬还是诋毁，她赋予各树

种以不等的价值，作为木柴或者工业用木："对于事实上存在的一切树种，她都一一给予名字和功用。"（M_{618}，M_{620}，参见蒂拉莫克人，载 E. D. Jacobs，第 148～150 页）

这后一插段构成另一插段的弱形式，对于这另一插段，关于太阳和月亮起源和宇宙整理的各岸地萨利希人神话赋予了远为重大的意义。造物主月亮出世后不久就被鱼卵女儿们偷走，她们扶养她，嫁给他。当他决定回到亲人中去时，他首先把他与长姊生的小孩变成树，把他与幼妹生的小孩变成鱼。对于每个植物和动物种，他都给予名字和功用。可见，这里关涉一种造物作用，它在动物和植物界里重视主要在渔夫、木匠和篾匠看来有特殊价值的物种。

这里我们要简短插叙一段。萨利希人在他们的神话中以一种可能让人觉得异样的方式描述对宇宙的整理。造物主执行一项分成三点的计划，首先是把小孩一方面转变成各个不同种的树，另一方面转变成一切种的鱼。此后，造物主开始进行长途旅行，这期间，他醉心于乱七八糟地干其他任务。这些任务关涉创造四足动物、手工技艺、社会制度甚至儿童游戏，而这一切似乎都处于一片混乱之中。因此，树和鱼占据第一位，一个在地上，另一个在水中；相对于造物作用的这两个主要方面，其余一切皆乱作一团，这些神话把它们置于后沿。这是可以解释的，只要考虑到这样一点：鱼构成沿海或沿河种族群体的最佳食物，而这些神话尤其强调树作为木柴，提供烹饪或烟熏鱼的手段的重要性。这一对烹饪项树木和鱼在有些民族看来无疑只有局部的价值，这些民族的近邻甚至他们自己始终待在冬营里而蒙受缺乏木材之苦，因而有时只得动用替代燃料。在这种场合，鲑鱼同时用作食物和燃料（Teit：13，第 114 页；Strong，第 76 页；Heizer：1，第 188 页）。这种类型应用中和了食物和烹饪食物的手段之间的对立，它们在缺乏小灌木植被的地区，如哥伦比亚高原，比我们所能想象的更为常见，那些地区不少地方由于喀斯喀特山脉而半沙漠化，山脉阻挡了潮湿的

海风。一些萨哈普廷人神话提到用人骨维持的火发出可怖的气味。（Jacobs：3，第 237 页）动物油和油脂骨作为燃料的应用在从爱斯基摩人一直到楚克奇人（Chukchee）的北端地区十分普遍。希罗多德（Hérodote）就已指出过西徐亚人（Scythes）那里有这种应用。（Hough，第 57，188 页）至少在边界上的民族看来，而且有关民族本身可能也认为，这种佯谬的烹饪应当提出一些哲学和逻辑上的问题。它们与我们已遇到过的其他问题（CC，第 199～204 页）相似。而且，比我们这里所能做的更系统地研究一下在这些神话中的回响，对于这些问题来说是很有意思的。

另一方面，关于树的插段以一种极弱的形式再现在盗鸟巢者神话的一个萨哈普廷人版本中（M_{607a}，本书第 276 页），在其中，被波涛卷走的“山狗”被他抓住的两棵树拯救，为了答谢，他授予一棵树药用功效，授予另一棵树技术功用。无须强调，由于水中无鱼，地上无树，人类作业失去了原料，而他乃从后者获取维持生计的食物和到市场上换得的制成品。因此，这里商业交易的自然条件被创造了，不过是在各个对称的版本中，但仍缺少社会条件。与树的插段在 M_{606}—M_{607} 中仅以暗示形式出现一样，汤普森人神话（M_{621c}）和舒斯瓦普人神话（M_{623}）（它们从 M_{606} 假借来窃取食物的插段）也突然结束。它们不仅未通过建立交换制度来终止社会混乱，而且 M_{623} 还在偷食物之上再添加偷女人，使混乱变本加厉。

我们还记得，幼鹿和幼熊循环按一棵树的方式组织起来，在它的分支上记下了完整的转换系列（图 20）。这些转换在前几卷里已列举过，它们使我们得以建构盗鸟巢者神话组。在左边，三根主要树枝回到了火、水和天空。水的树枝又再分为两叉，一方面关涉不可能复活这个题材即短暂人生起源的题材（参见 M_{87}—M_{92}），牵涉到南美洲神话中变成女人的一颗星辰，这里则成为一个变成星辰的女人，她引起人生短寿，或者为短寿所害；另一方面关涉暴风雨起源，相应的各个南美洲神话把这起源与前一题材紧密联系起来（参见 M_{91}，M_{125}；CC，第 273～275 页），除非它们把雨直接归因

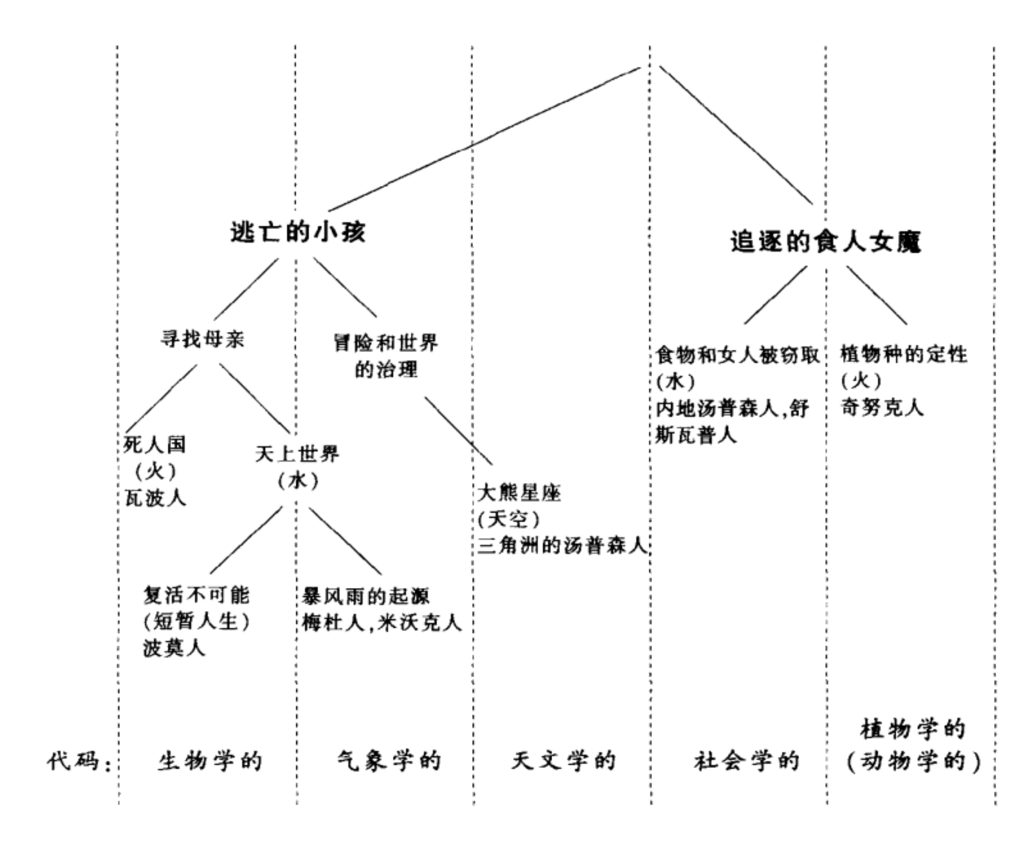


图 20　幼鹿和幼熊神话组的结构

于一个星座的影响（参见 M_1）。然而，在这里，天空这根分枝导致一个星座的起源。因此，我们是与三种周期性模式打交道，它们分别用生物学的（短暂人生）、气象学的（雨季）和天文学的（大熊星座）词汇表述。

在右边，一根主干分成两叉，关涉另两种周期性形式，它们用社会学的或植物学的词汇表述。我们在《生食和熟食》中已经看到，种差（différence spécifique）的建立把时间的多样性转移到了空间模态上。就鸟的颜色的起源探讨这个问题的那些南美洲神话几乎就是对盗鸟巢者神话的转换（CC，第 406～413 页）。因此，意味深长的是，另一半球关于树种间种差的神话非常接近于其他关于鸟颜色起源的神话（M_{612b}，Jacobs：1，第 109

页；M_{643a-e}，Dixon：1，第 33～34 页；Goddard：1，第 131 页；Jacobs：2，Ⅰ，第 92 页；Adamson，第 252，254～255 页），而且，后一些神话的论证也一如查科神话（M_{175}，CC，第 397～398 页）。

事情还不止于此。奇努克人神话的植物学分类主要关涉每一个用作木柴即也是用于烹饪的树种各自的功效。因此，图 20 的网络自己按中轴折叠：右端的建设性火贴合到左端的破坏性火（瓦波人和波莫人焚化死人）之上。同样，汤普森人、舒斯瓦普人和利洛厄特人神话所提到的社会紊乱（它是对社会秩序的双重逆反）在“山狗”从水中取出灰熊的腐烂尸体（这是对盗鸟巢者神话的奇努克人和萨哈普廷人版本中被配制来食用的新鲜鲑鱼的双重逆反）之后出现。M_{623}和 M_{671}的这种征象看来并不比下面两种情形更出人意外：M_{618}让“灰熊女士”由于吃了逃亡者故意放在路上的变质肉而患腹泻；在这神话的传播区域的另一端，在波莫人那里（M_{638b}，Barrett：2，第 334～335 页），“熊女士”为父亲摄入腐烂物的精。

绍绍纳人版本（M_{642}，Lowie：12，第 253～254 页）的熊跌入水中，在那里居留了一个月之久，失去了所有的毛；并且我们还记得（本书第 301 页），利洛厄特人神话 M_{622}中的一个隐喻把这个人物等同于粪便。由此可见，舒斯瓦普人版本（其中“山狗”在河里捕到的是腐烂野兽而不是新鲜鱼）援用水的破坏性的或腐蚀性的方面；当我们折叠这网络时，这版本就贴合到这树枝的左杈上，后者相应于具正值的水。最后，这运作把由女人和食物（以腐败尸体为代表）的窃取所指谓的**社会秩序缺失**（等同于破坏性水）同英雄在游历中使之出现的**自然秩序存在**两者接合起来：“弗雷泽河三角洲的各部落说，黑熊的小孩是天地万物的伟大安排者。”（Boas：2，第 586 页；参见 Teit：5，第 218～224，295，315～319 页；Hill-Tout：2，第 360～362 页）这样，这个异本总体构成一个封闭组。



Ⅲ　爱闹的厨房小学徒

迪亚富瓦吕老爷：他肯定让你吃许多烤食，是吗?
阿尔冈：不，只有煮食。
迪亚富瓦吕老爷：啊！噢，烤食，煮食，一回事。
他会小心翼翼地吩咐你，你不可能改进手艺。

莫里哀（Molière）：《没病找病》（*Le Malade imaginaire*），第二幕第九场

刚才讨论的各个神话通过建立一种同时是社会的、经济的和烹饪的秩序而结束了种属混乱的状况。正是人们在集市和市场上实行的那种交换使这种秩序体现出来：当时这交换涉及食品、原料和制成品；不过也卖奴隶，甚至婚姻也构成一种交易。因此，这一切似乎让人觉得，市场就像一面缩小镜，把确保社会肌体起作用的各个机制的总体浓缩起来，把人和器物几乎置于同一层面上。这些神话通过建立交换制度而告诉人们，造物主斩钉截铁地划定了文化和自然、人性和兽性的分界线。

然而，存在一些不可以交换的事物，因为它们呈现公共财产的性质，例如饮用水和烹饪用火（M_{603}—M_{604}）；还有一些事物也被划归一切商业交易之外。最后，如果说“灰熊”和棕或黑“熊”各自避免侵占对方的采食地，尽管这些动物属于相近的种，那么，其他动物则因觅食而趋近，例如兀鹰利用捕食性动物留在现场的尚未吃过的肉，仿佛后者故意给它们食用似的。对于从这交换中看到可借以认识从自然到文化的过渡的试金石的一种哲学来说，尾巴大小不等的猫科动物所结成的经济关系造成了某种麻

烦。是否要把这些动物归于自然的方面，尽管它们慷慨大方的习性与“熊”和“灰熊”相互采取的保留态度恰成对比？还是应当把它们归于文化的一边呢？但是，这样做，就没有考虑到捕食性动物和兀鹰间的交易是单向的。与交易的伙伴相反，兀鹰只收受而未给予，捕食性动物则只给予而未收受。令人瞩目的是，萨哈普廷人及其近邻的神话（我们对他们的了解只是一鳞半爪）对这一切可能发生的情况一一作了探讨；更其令人瞩目的是，这些神话再次都着力说明由两个不同动物组成的对偶。我们已知三个这种对偶。它们让“山狗”和“狐”构成的对偶去创造交换的起源；“熊”和“灰熊”构成的对偶成为前一个对偶的对立面；由“美国山猫”和“山狗”组成的第三个对偶在卡拉普耶人那里支配如同水和火那样是全体所有的公物的要素，这种要素因而不得出售，也不得独占。最后，这后一组神话被用来解决我们开始时已指出的困难，即构成自然秩序的不可分割部分的种种混乱所例示的那种困难。某些不同种的动物通常平分它们的食物。因此，它们与“熊”和“灰熊”构成的对偶相对立；又因为这种对于双方共同的一种食物的平分排除了偷窃，所以它们也从双重方面与“狐”和“山狗”构成的对偶相对立，后两者的食物不一样（一者为鸟蛋，另一者为鲑鱼），所以往往争抢这两种食物：

$M_{644a,b}$　克利基塔特人：“山猫”和“美国山猫”

五兄弟在一起生活。依年龄递降次序，他们的名字为“美国山猫”、“狐”、“渔貂”、“鼬鼠”和“山猫”。这最后一个还是小孩。“美国山猫”为弟弟们打猎，他带回猎物后，叫“山猫”去剥树干的皮，用来制作煮肉的容器（通过浸入灼热石头）、汲水用的桶以及——按照我们合在一起扼述的两个版本之一——第三种器具：盛熟肉的碟子。不过，“美国山猫”还吩咐，“山猫”应当悄悄地工作，因为附近有个可怕的精灵，最好不要惊动它。

“山猫”开始工作，但默不作声使他感到沉闷。为了更好地完成任务，剥下树皮而又不使之开裂，他就必须唱歌；否则的话，他会变得笨手笨脚。他开始时低吟，后来歌声越来越响。这食人魔听到了，问他为何这么高兴。“山猫”解释说：“因为我哥哥杀了大猎物。”这食人魔回答说：“好极了，我来吃它，你也一起吃。”这小孩知道已闯了祸，便疲惫不堪地回家去了。

这食人魔化身为一个老翁，在一条河旁追上了他。他在那里放着鱼篓。“山猫”大吃一惊，鱼篓里放着木块而不是鱼，而这并不妨碍食人魔吞吃它们。“山猫”更加惊恐，径直跑回房舍，发出警报。“美国山猫”叫兄弟们逃跑，自己和幼弟留下来等待食人魔；这幼弟赶紧烧了大量肉。食人魔来了，一口吞下这顿餐，随后睡下。这真是一个奇异的人物，他醒时闭眼，睡时睁眼。

趁食人魔熟睡之机，“山猫”用石刀砍下它的头。然后，两兄弟朝相反方向逃跑，因为他们知道，食人魔的尸块会追逐他们。“山猫”顺流而下跑，那头在后面追他；被砍掉了头的尸身追逐的“美国山猫”爬上一座山的高处，那里有雾遮掩。至于那头，它沉入一个瀑布，“山猫”逃过了它。两兄弟在分手前约定，如果两人都幸存，那么在山上重聚。

当“山猫”到达约定会合地点时，“美国山猫”对他说，他的过失和所带来的危险都已过了头，他们再也不能一起生活。这孩子恳求兄长重新考虑他的决定，但没有用。他哀求道：他独自过，怎么得到食物？可是，“美国山猫”听了无动于衷。他只答应给弟弟配备武器：一支小猎箭和一支渔叉。“山猫”这样就能得到小猎物和鱼。“美国山猫”还许诺，每当他杀了大猎物，就邀“山猫”来共享盛宴。“这神话暂下结论说，那时以来情形就一直如此。兄弟们各自游历。不过，当‘美国山猫’杀了猎物时，就去找‘山猫’，邀他来吃。‘山猫’吃好后，就又出走。一旦‘美国山猫’又狩猎大有收获，就又邀兄弟来享用，总是到处去找他。这两兄弟今天的

行为就是如此。”

“美国山猫”离开后，“山猫”决心如我们所说“像一个大人”那样行事；他捕猎松鼠和兔子，渔获各种各样的鱼，饿了就吃。在相继两次遭遇战中，他剥下了所捕获的浣熊的皮，战胜了林兔（timber-rabbit），后者从此之后成了他偏爱的猎物。在这期间，“美国山猫”杀了一头鹿，于是去寻找弟弟，邀他来吃。他发现兄弟已坐在桌旁吃，面前无疑是兔子，他认为它是个相当大的猎物。一个卡思拉梅特人版本（M_{646d}，Boas：7，第109～111页）赋予这插段以喜剧色彩：充任“山猫”角色的“水貂”相继把一只鼠、一只蜗牛和一只兔子当做一头大鹿。这里，“美国山猫”亲切地让弟弟用完点心，然后把他引到主菜旁边：“对于他们来说，事情总是这样的。在‘美国山猫’杀死猎物的地方，必定可以看到‘山猫’在那里吃他哥哥指定他们共享的肉食。”（Jacobs：3，第192～196，219～223页）

两半球共同的“美国山猫”（*Felis concolor*）是在北美洲生活的最大猫科动物。我们神话的英语译本不加区别地给它冠称“花豹”和“豹”（参见本书第266页）。同样，英语名词 wild cat（字面意为“野猫”）标示“山猫”，但又未总是说明是“加拿大山猫”还是“红山猫”，这两种山猫在这个地区都很常见。“貂”（weasel）和“渔貂”（fisher）两者都属于貂科。

M_{644}在两个主人公采取动物本性之前很久就赋予他们不同的功能，从而提出了一种隐含的等当关系：

（文化）　　　　　　　　　　（自然）

$$\left[\text{厨子}:\text{猎人}\right]::\left[\text{食腐肉动物}:\text{捕食性动物}\right]$$

其中每个部分都使前一项工作从属于后一项。事实上，我们已经知道，对于这个地区的各民族来说，是食物的交换而不是它们的烹饪配制标志着文化与自然的必要接合。在哥伦比亚河流域的萨哈普廷人那里，觅食的简单

职能即烹饪通常落到男人身上，但我们不清楚这种习俗是否不多见。不过，北部的某些阿塔帕斯干人也有这种习俗，尽管社会和经济状况判然不同，而这可以用烹饪在这个体系中地位没有明显标志来解释，或者说是因为承担这工作的是男性奴隶。④ 在这种情况下，问题仍然在于没有标志，不过这种缺乏已从活动过渡到活动者。

然而，这种神话并不满足于把自然相容的情形（由于我们已指出的一些原因，这提出了一个问题）还原为文化的相容（土著思维认为，既然把狩猎、打鱼和烹饪放在同一边，又把另一边留给经常是干制或腌渍的因而已经过某种烹饪配制的食品的商业交易，那么，文化相容也就得到确认），还存在着其他一些意蕴。不过，要不费力气地把它们显现出来，我们就照例必须做到从各个版本间的不同偏差的形式来理解它们。这些版本遵从 M_{644} 的论证，但同时又反转或者二分某些细节或插段，其方式则如我们将会看到的，绝不是任意的，而是神话思维内在必然性的产物。这种必然性在于神话思维一旦制定好一个题材，就必定要利用它的逻辑结构去完整地建构它的转换组。M_{644} 的这些对称异本源自科利茨的萨哈普廷人，他们在西边毗邻克利基塔特人，在南边紧邻岸地萨利希人，后者的神话例示了这同一转换的其他状态。

---

④ 还在20世纪之初，刘易斯和克拉克惊异地发现奇努克男人做烹饪工作；不过，也许这是些奴隶（Ray：4，第128页）。我们从岸地萨利希人处援引这些证据，它们取自分别源自桑波依尔人、奥卡纳贡人和汤普森人的神话：“‘狐’想偷取‘山狗’的鱼。他对‘山狗’说：你是个头领；你的祖上全都是头领。你不该做烹饪工作。让我来代劳，你去睡觉。我烹饪鲑鱼，烧好后我会叫你。”（Ray：2，第174页）“臭鼬”想掩饰其卑微的身份而抗议说：“你骗人，我不是厨工；我是头领。”（Hill-Tout：8，第148页）在别处，“山狗”对一个坏精灵这么说：“啊，怎么了？你还是不要去烹饪肉！头领是不干烹饪的！这是女人、奴隶和我这样的人干的事。让我来代你烹饪。”（Teit：5，第312页）据说，卢米人（Lummi）（他们属于岸地萨利希人）“并不认为男人帮着干烹饪工作，尤其在举行典礼时期，是件丢脸的事”（B. Stern，第32页）。

科利茨人的异本（$M_{645a,b}$，Jacobs：1，第 113～121，133～139 页）与 M_{644} 相似，只有两点例外。一是它们把五兄弟的家庭减少到只有“美国山猫”和“山猫”。二是其中一个版本（M_{645b}）给予哥哥一个妻子，但他住得离她很远。神话开始，他就提出要去造访她，而“山猫”提出抗议：“你不能抛弃我”，要求陪哥哥一同去。“美国山猫”杀了一个大猎物，在他进行烹饪时，打发“山猫”出去，但不是去寻树皮，而是寻树叶作碟子用。这转换的意义（人们可能以为它无足轻重）到后面全显现出来了。（第 322～323，332～333 页）

“山猫”一边唱歌赞颂丰盛佳肴，一边远走。他配制了这美餐，并向人发出假想的邀请。一个样子可怜的老翁听到了，接受邀请。“山猫”起先同情他。但是，当他看到这受庇护者把木块和其他碎屑当做鱼似的吞下时，尤其当这食人魔与两兄弟一起坐在桌前狼吞虎咽吃下一整头鹿和鹿角连同桌布时，他改变了主意。

这故事的后续部分与 M_{644} 中相同。不过，砍下这食人魔的头的、这头追逐的人是“美国山猫”，而不是“山猫”。他追上了朝一条河方向逃避这食人魔的弟弟，把弟弟抱住。情节再经过一波三折。然后，他引起了雾和大雨，使这头失踪。现在是时候了，因为“美国山猫”已精疲力竭。关于这个插段，我们可以注意到，相对于 M_{644}，两兄弟各自的角色发生反转，他们也不是一个向低处逃（但被高处部分即头追逐），另一个朝高处逃（但被低处部分即躯体追逐），而是两个全都朝一条河因而朝低处跑，并仅仅被身体的高处部分即头追逐。与 M_{645b} 略有不同的文本并不损害这分析，因为尽管这两兄弟在这个文本中沿河溯流而上（upstream），但在 M_{644} 中河谷和山岳间极其强的对立仍很显著，而这两兄弟仅仅奔向河谷。最后，如果说按照克利基塔特人版本“美国山猫”被动地利用雾，那么，他在这里是用魔力来引起它的，并以暴雨加强雾。这些转换的意义还未显现出来，但我们已看到，它们在形式层面上是连贯的。从那里开始，至少在表面上，M_{644} 和

M_{645}发生歧异：

M_{645a}　科利茨人："山猫"和"美国山猫"历险记续

两兄弟在一条河旁边歇脚。"美国山猫"在出发去打猎之前，先点燃了火，并要求"山猫"维持火不熄。可是，"山猫"忙着玩，忘掉了火，结果火熄灭了。

他担心挨揍，就决定去河对岸偷火，因为那里升起了烟。他泅渡过河，轻而易举地夺取了一个老妪拥有的五个燃烧着的火把之一，然后回来。"山猫"的毛皮总是带有烧焦的斑点，那就是在这次征程中留下的。当这老妪发现她缺了一个火把时，就想通过涉水过河追逐抢夺者。她看到水已齐膝，担心弄湿裤子，于是便放弃过河。

"美国山猫"预感到大祸临头，他停止打猎，急忙赶回家。五个裸体巨人已涉水过河，一个一个出场替祖母复仇。每个人肩上都扛着一个不同的猎物（按照M_{645a}依次为鹿、棕熊、美国山猫、灰熊、人；按照M_{645b}为灰熊、熊、鹿、美国山猫、人）（参见本书第323页）。两兄弟靠一条计策战胜了前四个敌手。在向他们提出挑战而与他们开战的时候，"山猫"切断了他们的跟腱。但是，最后一个没有白费力气脱掉衣服过河，因而较难对付。"美国山猫"和他一边战斗，一边渐渐升上天空。他们相互撕扯对方。碎肉跌落下来。"山猫"保留或者扔掉它们，视它们是白的还是黑的而定；因为白肉来自他的哥哥，他的使命是在战斗结束后重建他的哥哥。但是，他在替换肝（或肠，M_{645b}）上出了差错。"美国山猫"认为，他将死去。"山猫"解释说："不会的，这样更好，你从此之后变成一个可怕的人。"另一个版本表现得更明确。"山猫"说："这一点也不碍事，你不用再为这些内脏烦恼！将来，如果人们杀你，吃你，那么他们会抛弃你的内脏不吃。""美国山猫"最后说："我将保留这令人可畏者的内脏。这样，我就成为我自己。这就完美无缺了！"（Jacobs：1，第117，136页）

接着，“美国山猫”决定离开弟弟。弟弟很懊丧，所以“美国山猫”就给他狩猎武器，并向他许诺，每当杀了一头大猎物，就邀他来会餐。“山猫”像哥哥那样好好地打猎，但他弄错了他那不起眼的猎物的大小。“美国山猫”出现了，指出了他的错误，还给了他一份更确实可靠的清单。两兄弟重又分手。

“美国山猫”遇到一个名叫“水貂”的小男孩。后者坚持要陪他。但是，这要引起各种各样的问题。首先，他必须把河弄干，以便从一个妖怪的腹中取出“水貂”，它是在猎鸭时吞下“水貂”的。然后，“水貂”极想知道两人留下来扎营的那个地方的名字，尽管他被禁止喊出这名字。“美国山猫”已厌倦争斗，就轻轻告诉他：“蒂伊”（Tyigh）（*ta'ix*），但“水貂”拼命叫喊这禁语，结果引起暴雨。这雨水淋得他透骨潮湿。他冷得发抖，“美国山猫”让他躲在暖房里，那里藏着生火钻头。

翌晨，“美国山猫”叫“水貂”到“他的两个妻子那里”去找点吃的。这两个妻子是两口天然井。当人们说她们时，她们只知发出汩汩声。不过，她们把盛有滚烫的、已完全配制好的食物的碟子交给知道在眼睛被撩拨而张开后再等待它们闭上的人。当两兄弟吃过东西，把碗碟还给主人之后，“美国山猫”想继续旅行，去寻找另一个妻子。他看上了一个老翁的女儿，她假装款待他，但好多次想趁他熟睡之机杀了他。每一次，“水貂”都适时发出警报。

这老翁于是抓住小男孩，交给他一些危险的任务。这小男孩总是成功完成这些任务。一个草地鹨告诉“美国山猫”（参见本书第301，334～335页），他的妻子是头灰熊。于是，“美国山猫”杀了她，烤了其胸部，给岳父食用。然后，两兄弟走了，但“美国山猫”再也没有妻子了……（Jacobs：1，第113～121页）

另一个版本（M_{645b}，上引书，第133～139页）未包含禁止叫喊名字的

插段；它把供食的妻子等同于源泉而不是天然井，不过，这里无疑关涉名词的简单变异，因为英语通常称源泉为“well”（井）或“waterhole”（水坑）（当它呈现水坑的形相时）。一个蒂拉莫克人版本则说是“湖”（E. D. Jacobs，第135～136页）。更加意味深长的是，M_{645b}详确说明，“灰熊女士”的父亲是“雷电”，两兄弟再也不会难于摆脱杀他的勾当。实际上，一个源自克拉卡马斯人的反转异本（M_{646a}，Jacobs：2，I，第256～267页）解释说，“雷电”的人妻拥有下雨（天上的水）时出去不会被弄湿的特长，然而，在M_{645}中，一个老妪（因此她不可能是一个妻子）作为地上火（而不是像雷电那样的天上火）的主人以不能涉水过一条河（地上的水）而不弄湿。我们已经援引过（本书第269页）这个转换组，我们还要就萨利希人版本回到这个组上来。我们刚才表明的特定状态已经提示，如果说，M_{645}的构造显得这么复杂，那么，这是由于它把各个对应序列链接起来，而为了能够正确地解释它们，适宜的做法是应当把它们叠加起来。

关于禁止叫喊的名字的地域，我们拥有若干相矛盾的信息。在雅各布斯（1，第23，118页注②）看来，这涉及俄勒冈北部喀斯喀特山脉东边德舒特斯河支流蒂伊河流域。里格斯比（Rigsby）教授是关于这个地区和那里人们所操语言的杰出专家。在私人通信中他向我们确认，在这个流域定居的萨哈普廷人村落在南面和北面邻村居民那里以名字/tayxláma/或/táyxpam/即“塔伊克斯人”（Tayx）为人所知。按照泰特（13，第100，108页）的更古老的证据，特尼诺人可能发源于这些“塔伊克斯人”，他们定居在同名河流的流域或者更南面，尽管这个著作者断定这流域非常荒凉。这名字本身可以追溯到一个弟弟，他在升天时多次叫喊它。

那么，这叫声的意义又何在呢？里格斯比先生不知道它在萨哈普廷语中的词源：不管它从前是否意指某个事物，反正现在只是个地名。在前面引用的通信（本书第300页）中，德尔·海默斯先生向我们保证，这词在奇努克语中已没有意义，但他又援引J. K. 吉尔斯（Gills）的词典指出，词汇中

流传非常广的词素 ta 也许导源于萨哈普廷语，其涵义为超自然本领的观念。

然而，当我们注视奇努克人一边时，情势就变得复杂起来。这神话在他们那里有着与各个萨哈普廷人版本同样的语源学功能。这一点可以从一个下奇努克人异本（M_{646b}，Ray：4，第 151～156 页）看出。为了对落入一头熊的魔爪的姊妹获释作出报偿，“美国山猫”向弟弟“山猫”许诺，将永远为他保留一份猎物。取禁止叫喊的名字的地点的插段和这名字本身也出现在另一个源自卡思拉梅特人的奇努克人版本（M_{646d}，Boas：7，第 103～117 页）中，在其中，详尽说明了塔伊克斯（Tāix）标志科利茨河源头附近的一个山地湖。这词也出现在一个源自科利茨河（但在下游）的萨利希人版本（M_{650a}，Adamson，第 206 页）中。

因此，有两个相距几百公里的“塔伊克斯”。援引这名字的所有神话都来源于语言不同的种族群体，但各自的聚居地位于科利茨河流域或者不远处，博厄斯所提出的定位最可能符合实际。这样，人们倾向于从萨利希语方面来探究这名字的起源。在这种语言里，如果音位学证实了这起源，那么，地名塔伊克斯（Taix）（“水貂”被禁止叫喊它）和这同一人物的专名即利洛厄特语中的斯夸克斯（Sqaix）、岸地方言中的夸克斯（Qaix）之间就可能存在奇异的同音异义关系（Teit：2，第 292 页和注④）。

我们现在来考察神话的形式方面，它已提出了一些问题。有三个重大差异把克利基塔特人版本（M_{644}）和科利茨人版本（M_{645}）分隔开来。首先，“山猫”的使命在前一种情形里在于剥取树皮来制造各种烹饪用具，在后一种情形里则在于简单地采摘树叶来作为碟子。其次，科利茨人版本赋予“山猫”第二个使命：他应当照看好火，防止它熄灭。最后，这同一些版本用为数也是两个的不幸事件来加重“山猫”的不幸，它们把这两个事件归因于“水貂”，后者这个人物取代故事第二部分中“美国山猫”的弟弟

"山猫"。

采摘绿叶子作为当场做成的碟子对能力和智力的要求比剥树皮块而不得撕裂以及制造三种不同类型盛器都来得低。因此，科利茨人版本贬低"山猫"的贡献。并且，当它们表明他无能力照看火炉，但这却是一个厨工的首要职责时，它们就走得更远了。所以，从一个组到另一个组，"山猫"的职业价值在衰减。不过，在同时，他的哥哥"美国山猫"的价值反转了过来。因为，如果说克利基塔特人版本独特地把他界定为猎人和供食的兄弟，则其他版本在关于换肝的插段中说明了，他如何成为一个可怕的而且部分地不可食用的，而这就用对"美国山猫"内脏施加的、这插段作了说明的饮食禁忌来对他的营养的（"提供食物的"）价值作了限制。

同一神话的瓦斯科人版本（M_{646e}，Sapir：1，第 294～298 页）走得更远，因为"山猫"在那里表现为更早熟的猎人（因此也是不怎么排他的厨工）。这两兄弟分手时，他们也宣称，"山猫"将成为猎人的保护主，"美国山猫"将成为猎人和战士的保护主。因此，每个人物都借助一个可以说是职业的矢量（vecteur）来界定，这矢量对于一个人物来说乃把烹饪连向狩猎，对于另一个人物来说则把狩猎连向战争，而它们的相对大小在许多版本中都相关联地变化。像大部分奇努克人异本一样，M_{646e}也认定被窃取的火的主人是灰熊。科利茨河的萨哈普廷人异本不怎么明确，不过，M_{645a}和 M_{645b}两者未依同样次序枚举两兄弟的敌人所运送的猎物，因此似乎倾向于使灰熊趋近或疏远人：

M_{645a}：鹿，棕熊，美国山猫，{灰熊，人}；

M_{645b}：灰熊}，熊，鹿，美国山猫，{人。

然而，对于 M_{645a}预先但仍是纯粹象征性地说明的这种致死性的结合，M_{645b}可以说是采取保留的态度，因为它在故事的最后部分专门讲述这种结合。我们还记得，正是在这个插段中，"美国山猫"（在各界尚模糊

不清的这个神话时代里，它也具有人性）尝试具体经历与一个灰熊姑娘作婚配性的亲缘。因此，“美国山猫”在这两个系列中的地位有着与人和灰熊同等重要的相干性，而其余的项的置换：**鹿，熊/熊，鹿**表现为对作用于另三个项的置换的反响。

按照所考察的这些版本，“山猫”唯一的或者说首要的过失在于他在履行厨房小学徒的职司期间唱歌。这里我们又遇到了与在这几卷《神话学》中起主要作用的烹饪不相合的噪声的题材，因为自从我们初次让人注意它的时候（CC，第198～200页）起，就始终必须给它留下更加重要的地位（MC，各处；OMT，第295～296，310～312，491～492页）。在目前的情形里，喧闹会带来什么后果呢？它引起英雄们与一个食人魔结合，后者吞吃掉他们的全部给养，还准备吞吃掉英雄们自己。这食人魔醒时闭眼，睡时睁眼，即采取如卡拉普耶人在他们关于同一神话的版本（M_{647}，Jacobs：4，第244～251页）中所描写的那种黑暗守护神的习惯。M_{644b}从自己方面说明，在这食人魔消散之后，黑暗（ténèbres）也就消散（Jacobs：3，第222页）。因此，这里关涉的逗闹一如别处伴随蚀的逗闹或者在另一种背境里诉诸恰恰称为“熄灯礼拜的”（ténèbres）乐器的逗闹；也是在这两种情形里，逗闹作为信号指示了或者说决定了人向前烹饪状态倒退，因为事实上人们应当在蚀期间抛弃食物而斋戒，熄灯礼拜的弥撒则规定了最严格的封斋期；最后，在这两种境况下，都应当熄灭一切火炉（CC，第387～389页；MC，第413～415页）。然而，各个萨哈普廷人神话首先挑明了黑暗守护神的本性。它们让它采取一种在烹饪方面倒退的行为：当它把木块当做鱼吞吃时，它使年轻英雄感到恐怖。（参见本书第315，318页）

因此，造成黑夜和匮乏盛行的“山猫”犯了一个过失。在各个科利茨人版本中，当他后来听凭家用火炉熄灭时，他只不过是重犯了这个过失。不过，我们注意到一个差异：黑暗是天上火缺失，而第二次是地上火缺失，这妨碍了厨工履行其职司。在火被灰熊或者取而代之的人物窃取后，

两兄弟便分手了。所以我们可以认为，像在克利基塔特人版本中那样，这种由偶尔共享食物加以缓冲的分离结束了“山猫”所犯的过失即过度结合。不过，在“山猫”出走之后，各个科利茨人版本保留了另一个序列。这就轮到“水貂”出场，他也犯了两个过失，而它们反转了“山猫”自己所犯过失的顺序，但同时又在一个新的即不再是在火的而是在水的领域里与后者成反对称。

实际上，“水貂”最初的行为是作为**过度的猎人**，而“山猫”则表现为**不足的厨工**。到达了鸭隐居的一个湖的湖畔时，“水貂”坚决要求养兄弟抓鸭子。“美国山猫”一开始回答说：“不，它们太远了，你不可能去寻找它们。”最后，他让步了。“水貂”一直游到被击倒的猎物那里。可是，水妖突然出现，顺便逮住他，把他吞吃了。“美国山猫”不得不弄干了湖，把水妖一个接一个杀掉，直到在一个小水妖的腹中发现“水貂”，他正在挥动鸭子（Jacobs：8，第117～118页；参见M_{216}—M_{217}和M_{257}）。因此，跟“山猫”一开始与由食人魔拟人化的、同白昼的光明因而同**天上火**相对立的黑暗相结合一样，“水貂”也一开始与生活在湖底的、从负面代表**地上水**的水妖相结合。

当我们考察我们的两个英雄犯下的如下过失时，可以发现也存在同样的对称关系。这过失对于“山猫”来说在于让家庭火炉即**地上火**熄灭；对于“水貂”来说，在于引起雷雨即**天上水**。“山猫”把从灰熊处偷来的、包含野生状态的火的木柴放在背上运送，结果毛被烧焦，皮毛从此带上了痕迹。“水貂”被雨淋透，冷得发抖，于是在暖房中找到掩蔽处，得到庇护，房内有文明化的火：人们不是从食人魔那里偷来火，而是通过钻头的技术运作产生这火。因此，“山猫”和“水貂”各自的过失相互对应，构成交错配列；一者的第一个过失、另一者的第二个过失产生于一个不适度的即在狩猎或烹饪方面过度或不足的行为；一者的第二个过失、另一者的第一个过失同样起因于一个在语言方面的不适度行为：“山猫”在应保持静默时

高声唱歌，“水貂”拼命叫他应对之保持缄默的禁止叫喊的地名。所以说，科利茨人版本的前四个序列阐明了克利基塔特人版本的独一序列；它们相互平衡，构成一个连贯体系（图 21）。

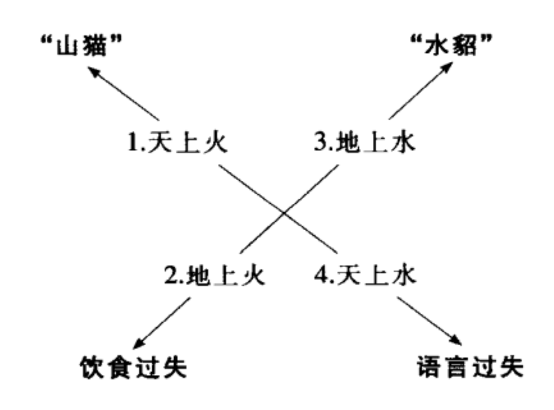


图 21　神话 M_{645} 的骨架

迄此为止，这些神话似乎以一个四维矩阵（matrice）运作。英雄的行动：(1) 过分或不足，(2) 对于火或水，(3) 从它们的地上或天上模态加以考察，他们所犯的过失属于 (4) 饮食领域或者语言领域。我们将会看到，科利茨人神话的下述序列引入了第五个维度，这故事在这维度之上一直坚持到底。

在这个序列里，“美国山猫”及其兄弟由两个“妻子”供食。这样，他就向水井发出召唤，只要稍微要求一下，便会从水面出现盛着热气腾腾烹饪良好的食物的碟子。对于熟悉自己神话的土著听众来说，这对超自然妻子一定使他们想起其他女人对偶。这些对偶合在一起构成一个聚合体系，而为了能解释这个乍一看来荒诞不经又毫无意思的插段，就应当转移到这个体系的层面上来。在萨哈普廷人及其邻族的神话中，可以找出三对超自然女人：“山狗”使之从鲑鱼精中产生的鱼卵女儿（M_{375}），“山狗”随意排出和重新整合进肠内的粪便姊妹（M_{606a}），M_{645} 将之归于“美

国山猫”的一对女人，以后为了方便起见，我们称之为井妻子。这三对女人之间出现一张复杂的关系网。

井妻子首先属于地上水，这些神话使这水处于停滞状态（也许是源泉，但呈现看不见流动的天流井或水坑的形相）。另两对属于流动的水，这水在一种情形里是地上的，因为鱼卵女儿属于鱼的世界，在另一种情形里是天上的，但采取负面模式："山狗"总是以雨威胁粪便姊妹，雨会瓦解她们（我们将会注意到，相反，鱼卵毫无损害地居留在水中）。因此，在井妻子和停滞的水之间、鱼卵女儿和流动的水之间，相容的关系占上风。这水在这两种情形里都是地上起源的。而在粪便姊妹和天上起源的流动水之间是不相容关系占上风。

这三对女人都与食物有亲合关系。井妻子产生经烹饪的碟餐，粪便姊妹本身是熟食消化后的产物，鱼卵女儿本身是未食用过的生食产物，她们产生于"山狗"下不了决心加以烹饪的鲑鱼精，因为他发现它们"又白又美"。

每一对女人都与其创造者结成特殊的亲缘关系。产生于鱼卵的女人是拒绝成为人妻的姑娘：当"山狗"用这个名义称呼她们时，她们恼怒而失踪。井女人自觉履行赋予妻子的职责。粪便女人是姊妹，其自然本性（与成为父亲性欲对象的鱼卵女儿相反）排除她们发生乱伦的可能，其原因唯在于这本性预设了同兄弟身体有着亲密的但属于消化的而非性的方面的关系。

最后，这三对女人根据语言学代码作不同的修饰。鱼卵女儿半明不白地包含着她们父亲在假装弄错而叫她们为自己妻子时所暗示的东西；粪便姊妹扮演着具备出主意者和传述者口才的角色；至于井妻子，她们不会作声，或者更确切地说，与前一对女人相反，她们为一种语言缺陷所累。对于徒劳地试图进行对话的"水貂"，井妻子仅以汩汩流水声作答："ma'lalalalalal"（M_{645a}）、"blebleblebleble"（M_{645b}）、"belelubelelu"

(M_{650a})；按照蒂拉莫克人版本（E. D. Jacobs，第135～136页），她们吹气泡；按照克拉卡马斯人版本，她们唯知发出“小姑娘的微笑”(M_{646a}，Jacobs：2，Ⅰ，第265～266页)。“水貂”惊叫起来：“你们是怪女人，你们竟不会说话。”由此可见，一系列相干对立二对二地修饰三对女人：井妻子和鱼卵女儿分别是**婚配的**和**非婚配的**，粪便姊妹和井妻子可以说分别是**语言的**和**非语言的**（图22）：

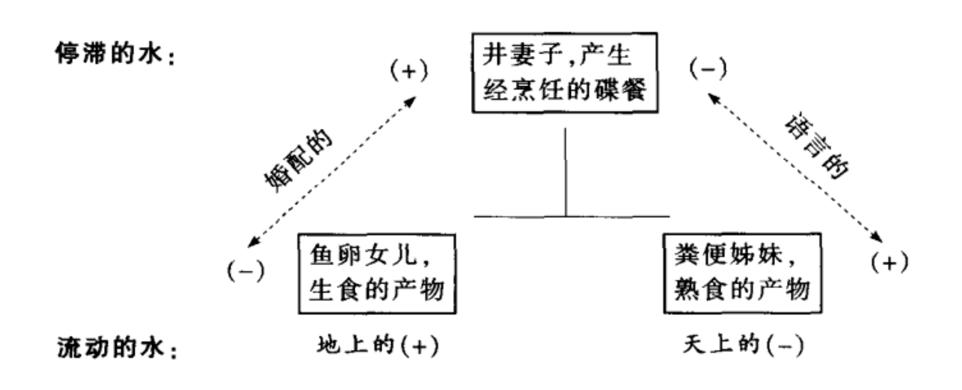


图22 超自然女人三元组

	井妻子：	鱼卵女儿：	粪便姊妹：
流动的/停滞的水	−	+	+
地上的/天上的水	+	+	−
熟的/生的食物	+	−	+
产生的/被产生的女人	+	−	−
婚配的/非婚配的女人	+	−	−
语言的/非语言的女人	−	+	+

因此，井妻子故事虽然显得古怪，表面上看来无缘无故，但是，却履行一种精确的功能。它把这神话相继引入的所有语义轴集中起来：**过度/**

不足、火/水、地上的/天上的、饮食的/语言的，还给它们添加了另一根轴：**婚配的/非婚配的**，最后一部分就处于这轴上。在前几个部分中，“水貂”的行为表现与“山猫”行为对称而又相反，但是他始终把恢复这情势的任务托付给“美国山猫”。随着代码改变，各个角色也发生反转。“美国山猫”在想娶“雷电”的女儿“灰熊女士”为妻时，使自己和同伴一起面临一种结合的危险，这种结合的危害程度不亚于其他结合，尽管这神话用社会学词汇表述它；同时救助者的角色转给了“水貂”。在进行这最后阶段分析之前，有必要先介绍一些萨利希人版本。

所谓“岸地”的——区别于哥伦比亚高原的——萨利希语部落的聚居地从喀斯喀特山脉西麓一直延伸到海洋。在科利茨河流域以及其他一些地方，这些部落与北方的萨哈普廷人接壤，与他们缔结睦邻友好关系，相互通婚通商。这两个语系还共同拥有许多神话。这些神话从一组到另一组相互间表现出反差，而这体现了相趋近的民族需要既体验到相似，也体验到差异。反映、反转和对称等现象证明，他们在不自觉地努力克服相互矛盾的要求。一方面，一些要求产生于领土混杂以及合作所固有的政治和经济上的优越性。另一方面是乡土观念和显示独特个性的欲望。这两种对立倾向之间建立起一种不稳定的平衡，后者赋予神话思维以动力。人们每每试图到这里寻找那些转换关系的钥匙，它们支配着同一个神话的各个不同状态，以及在从一组神话到另一组神话时或者对于一组神话内部的各个不同部分或时期，适应着调和从他人获知的东西和自以为自己拥有的东西并把它们对立起来的双重需要。我们已在别处举例说明了这些机制（L.-S.：5，第12章；19），而萨利希人和萨哈普廷人神话为之提供了同样令人信服的例子。

像各个萨哈普廷人版本一样，岸地萨利希人版本也构成一个复杂体系。首先，它们因渊源所自的流域而异；切哈利斯人、科利茨人或洪普图

利普斯人。不过，甚至在孤零零的切哈利斯人那里，也必须区分开两种异本，传述者把它们当做完全不同的神话看待（Adamson，第 64 页注①）。即使不走到这种极端，也应当采取类型Ⅰ和类型Ⅱ的划分。

M_{648} 切哈利斯人（华盛顿）："山猫"和"美国山猫"

"美国山猫"为自己和弟弟"山猫"打猎、烹饪。他让弟弟一个人留在家里照看火炉。尽管有"美国山猫"周到的关照，但"山猫"仍一意孤行，把肉块直接放入火中。一天，"美国山猫"预料之中的事发生了。肉中流出的汁水弄湿了木柴；火小了，最后熄灭。"山猫"不知如何点燃火，因为哥哥带走了生火钻头。尽管此前"美国山猫"明令禁止，他还是决定到河对岸去偷火把，并成功地偷了回来，不过全身都烧痕累累。

"美国山猫"回来后大为恼火。"山猫"强调，他喜欢吃明火烤的肉。他的哥哥坚持要他运用一根木扦。被窃的火的主人老翁变成木块漂浮过河，到对岸后又恢复人形，攻击"美国山猫"。两个敌手相互撕扯，一边在空中上升。"山猫"收集碎块，以便能重构哥哥，但他搞错了肝。胜利者"美国山猫"迁就既成的事实，因为"山猫"已烧掉了这老翁的身体，只留下一堆灰烬。"美国山猫"宣称："将来，这类事再也不会发生了。当某种东西使他的火熄灭时，他可以得到火而又不伤害邻居。"

两兄弟到别处扎营。一天，"美国山猫"杀了一头大鹿。他派"山猫"去找尖棒以便穿刺肉块。尽管人们告诫要沉默，但"山猫"还是唱歌，歌词也欠考虑。一个名叫"小颈"的食人魔听到了；它不请自来，吃掉所有的肉，然后倒头就睡。"美国山猫"砍下它的头，但这并不妨碍这食人魔追捕人们看到在故事中突然出现的"美国山猫五兄弟"。并且，他们很快就消失了，因为四个较年长的都死了，我们的英雄作为唯一幸存者又恢复其独一性。至于"山猫"，他引起了几座山，这食人魔一一冲了过去，一直来到最后一座山面前，它化作一阵旋风。这神话说，从这个时候起，

人们约定，“凡应邀聚餐做客的人都不要打扰主人”。

两兄弟又会合了，又设置了一个营地。“山猫”保证待在那里，谨慎行事。但是，他出去闲逛，遇到了两个鹤女人，她们边唱歌，边寻觅百合科植物的可食用鳞茎（*Camassia quamash*）。“山猫”用自己的鹿皮披风换取她们采摘的鳞茎。她们渴求得到这披肩，以便吃它。他煮烧鳞茎，盛了一碟给“美国山猫”，但没有说起两个女人。“美国山猫”觉得这东西很合口味，就称赞“山猫”。又有一次，他用一条被子换来这两个陌生女人采集的鳞茎。最后，她们不请自来，向“美国山猫”提出要嫁给他。他犹豫不决，但允许她们留在家里。后来一连几天，他无法猎获任何猎物，因为她们大声歌唱，这喧哗吓退了猎物。“美国山猫”说：“如果她们长此以往，我们全都非饿死不可！”两兄弟就抛弃这两个女人，赶快逃离。

不过，“美国山猫”已经对弟弟生厌，决心与他分手。这弟弟哭了起来，担心断了生计，无法活下去。“美国山猫”把自己的旧弓给他，劝他打猎。“山猫”只杀了些可怜的小猎物：田鼠、鼠、鼹鼠、黄鼠、兔子。“美国山猫”同情他，就把刚猎获的鹿给他，还允许他在远处跟着自己。他在所到之处都给“山猫”留下猎物。“所以，从那时起，美国山猫一直为跟着自己的山猫着想，总是用枝叶遮掩剩下的猎物。”（Adamson，第60～64页）

很少有神话表现出像 M_{648} 那样意识到自己的原因论功能，因为它在所由构成的每个插段之后都刻意详确说明其意蕴。在所有的情形里，都涉及分配规则的创立。这神话首先把这规则运用于火，然后逐次推广运用于餐、夫妇关系，最后是自然界。对于前两种情形来说，这不成问题。据说，火是假借来的东西，餐是为了分配而做的。处理婚姻关系的插段比较复杂，因为鹤女人（或者按 M_{649b} 为野鹅女人；Adamson，第67～79页）以三种不同方式失去资格：她们出卖而不是给予所采摘到的东西；她们主动要

求婚嫁；她们发出很响的噪声，致使狩猎变得不可能。我们暂且保留这最后一个方面。显然，前两种情形相互补充，因为它们一者在经济层面上，另一者在社会层面上道出了同一个事实：与商业交易不同，建立和延续共同生活的交易是不可逆的。男人向女人献殷勤，而不是相反（参见 M_{610}），女人以采摘所得贡献于夫妇生计而不期望报偿。所以可以说，这神话从前三个插段逐次引出**火炉的道德、餐桌的道德、家庭的道德**。因此，第四个插段的独特性来源于它根据三个具体情形创立的一个属于自然领域的状态——捕食性动物和食腐肉动物分配食物。这三个情形都属于社会生活，不过在其中分配规范以特别的方式支配交换规范。M_{648}以退行的步态从文化走向自然；洪普图利普斯人的版本之一（M_{651a}，Adamson，第 310～315 页）从自己的方面证实了这种现象。它强调，两兄弟在经历了种种不幸之后，决定以后只吃生食，因而呈动物状态。这个版本还补充说，兄弟们留给“山猫”的那部分猎物引起了熊的贪欲，熊从此之后不放过任何一个窃取这份猎物的机会。

因此，M_{648}使社会分配（适用于**火**、**餐**和**夫妇**关系）成为自然分配的基础。并且，它还实施了一个令人瞩目的转换：用烤肉木扦代换克利基塔特人版本说到的树皮盛器，因为每种类型器具都关涉一种不同的烹饪模式：在一种情形里是煮，另一种情形里是烤。各种不同的迹象表明，美洲西北部的印第安人给予他们的烤肉木扦以特别的关注。后面要分析的一个内兹佩斯人神话（M_{655a}，第 349 页）就部分地围绕这个题材展开。英属哥伦比亚的切哈利斯人与我们正在讨论的这个神话来源所自的切哈利斯人不同，他们讲到一种为了渔鲽（一种扁平的鱼；参见 Hill-Tout：2，第 371 页）归来而用木扦跳的礼仪舞蹈。科利茨印第安人用刚烤好的鳗鱼的头装饰用来烤它的木扦，把这木扦尽可能往远处抛，由此来测知自己的寿命。（Adamson，第 191 页）阿尔西亚人、奇努克人和其他群体规定，一年的第一条鲑鱼应当用木扦烤。（Frachtenberg：4，第 107 页；Boas：10，第 101～102 页）

卡拉普耶人在他们关于这个神话的版本中把煮沸和烤相结合。他们说，在古时候，人们用过木扦后把它保管起来，为此极为慎重，极为小心。在贝拉·库拉人北面，孤单的萨利希人群体认为，如果一个女人直接吃烤鲑鱼木扦，她就会产下孪生儿（Gunther：5，第 171 页）。更远处，一个特林吉特人神话（Swanton：2，第 313～314 页）提到对这种烹饪用具作礼仪性的清洗。

关于树皮，美洲这个地区的技术和信念至少和亚马逊地区（MC，第 368～374和 395～399 页）同等程度地予以重视，甚至给予更高的地位。在萨哈普廷人及其邻族看来，树皮首先用作燃料。一个传述者说："从前科利茨人没有火柴……他们剥下雪松的树皮，在开始开裂的地方烧它，然后带着它去旅行。当他们扎营过夜时，吹树皮的炽热区域，直到它烧起来，就可以用来点火。"（Jacobs：1，第 226 页）不过，树皮还是一种食物。凡在有针叶树的地方，印第安人都在春天食用许多种树的内皮，从树干上刮下"sugarpine"（糖松）（*Pinus lambertiana*）的甜脂。另外树皮还有种种技术的用途。这地区的所有民族都制造或者使用纤维编织的篮子，最常用的是"雪松"（*Thuja gigantea*）的树皮，用桤木（*Alnus rubra*；Haeberlin-Teit-Roberts，第 138～139 页）染红。在鲑鱼解放神话的卡洛克人和克拉卡马斯人版本（Bright，第 206～207 页；Jacobs：2，Ⅰ，第 29 页）中，"山狗"咀嚼后一种树皮，以便口中流出红色液体，让人觉得他口中充满也是这种颜色的鲑鱼肉；他以此假装已拥有这种鱼，从而能较容易地解放它们。所有部落都知道用折叠的树皮制作盛器。最后，女人们撕碎雪松树皮，扭捻纤维，制作细绳；他们还穿用树皮编织的短裙。树皮同时可用作燃料和食物、服装和烹饪用具，因而作为原材料出现。这种原材料尽管就基质而言是自然的，但涵盖了全部文化领域。萨哈普廷人说（M_{375p}，Jacobs：1，第 139～142 页），在太初时候，红树皮构成造物主的全部装备；他只要出示这红树皮，就足可吓死猎物。当造物主的秘密被发现后，他就退隐了。"现在，人们已认清了我，知道我拥有什么，我唯有求去，别无他途。"实际上，人们在得到

了树皮之后，就再没有什么别的东西需要创造了。

我们还记得，各个萨哈普廷人版本动用了树皮（M_{644}）和绿叶（M_{645}）之间的相干对立。树皮用于制造三种类型器具：锅、桶和碟；叶子仅仅用来制造碟。树皮和叶子各自的用途仅就这最后一个方面而言是重合的。这无疑解释了这些版本之一（M_{644a}）为何通过只给树皮保留前两个用途来加强这对比。这神话说，树皮“用于煮沸”，以及“用于汲水”。这样，也就实现了这盛器通过人们放入其中的水和炽热石头而在肉和火之间起中介功能，这与直接置于碟中的熟肉所例示的紧邻关系相反。因此，各个萨哈普廷人版本借助树皮和叶子表达的相干对立在各个萨利希人版本中用烤肉木扦之在和不在来意指。木扦在使肉远离火时还履行了被厨房小学徒搞掉的一种中介功能。他虽然未像另一个插段中那样发出喧哗，但仍烹饪不得法，因为他把肉直接放在火上。因此，美洲西北部的这些神话证明，糟糕烹饪和喧哗之间存在着另一个半球的神话已向我们表明的那种普遍而又重要的相关关系（CC，第 381～386 页）。

然而，这个萨利希人神话为什么用木扦取代盛器，用烤取代煮呢？科利茨河的一个版本又回到了树皮盛器而不是木扦的形式，它能帮助我们理解个中缘由。这个版本以及另一个不怎么完整的版本（$M_{650a,b}$，Adamson，第 202～209 页）与定居在同一条河更上游流域的萨哈普廷人的版本几乎一样。这里我们仅指出它们的种种差异。[5] 开头说，“美国山猫”独自与兄弟们一起生活，尽管他有许多妻子，散居在各地。他的一切冒险经历都发

⑤ M_{650a}、M_{651a}（Adamson，第 203，312～313 页）的一个细节在我们已提到过（本书第 269 页）的另一种背境之下具有重要意义：被“山猫”窃取的火的女主人把火藏在发辫里，每根发辫由五根木柴编成。实际上，正是这个细节使我们得以把卡拉普耶人关于火起源的版本和蒂拉莫克人的异本（M_{652a}，E. D. Jacobs，第 110～112 页；参见 $M_{652b,c}$，Edel，第 121～124 页）（其中发辫由木头编成）整合进同一个神话组。

生在他造访最晚娶的妻子的旅途中。她是“雷电”的女儿“野牛”（M_{650a}）或者“灰熊”（M_{650b}）。她的父亲想消灭他及其兄弟。然而，M_{650a}给这种别处未予解释的怨恨提供了一个由“草地鹨”说出的理由。她对“美国山猫”说：“你看，你获取这些姑娘已这么久，可是你没有马上就来。这使老翁不满。他是鳏夫，可以为女儿找别的丈夫。”第二个版本走得更远：“‘美国山猫’已有两年没有来探望妻子，他在别处还有其他妻子。他的岳家又气愤又嫉妒；他们不愿他去其他妻子那里，决定杀掉他。”（Adamson，第208～209页）“美国山猫”和“水貂”逃过种种谋杀企图，但决定分手并变成动物：“从此之后，一头水貂伴着一头水貂，一头美国山猫伴着一头美国山猫。不同的种不再相互结合。”至于“雷电”，他变成天上的一朵云：“在他有人性时，他实在太可恶了。”（M_{650b}，上引书，第211页）

我们可以看出这些异本的独创性何在。与萨哈普廷人神话的情节几乎一样的一个情节承担了反转的原因论作用，不过，这作用与萨哈普廷人赋予两头熊神话（M_{615}）（它的情节反转了上述情节）的作用相同。M_{650}不是像M_{645}所做的那样去证明，某些动物种以共同体状况生活是合理的，而是说明一系列分离，它们可同M_{615}负责完成的熊之按种离散相比拟。不过，为了完成这转换而又不致其最终结果因神话组回到初始出发点而被取消，它改变了领域。这神话所说到的两头熊分离属于饮食领域，而现在所考虑的分离属于性的领域。熊和灰熊彼此不吃对方的食物，美国山猫和水貂则是不再交配。无疑，前两者从来没有那样做过；不过，“美国山猫”（连同他的兄弟）是否因为面临非常疏远的结合（因为不可能履行婚姻的义务）的诱惑和危险而死亡呢？所以说，在这两种情形里，这些神话的功能是一样的：在社会或自然界里界定一些区域，在那里，“两人均分”的格言让位于“人人为己”的格言。不过，萨哈普廷人让“美国山猫”和“山猫”捍卫一条格言，让“熊”和“灰熊”捍卫另一条，而科利茨河的萨利希人则任用前一对动物来作他们的上游邻族托付给后一种动物作的证明，不过

以改换领域为代价。这样假定之后，又考虑到事实上我们已记录下了消息的反转和代码的反转，那么，为了使这转换能继续进行下去，只要反转语汇，也就可以了。实际上，切哈利斯人的类型 I （M_{648}）正是这样产生的，在其中，代码和消息恢复，但语汇发生反转。“山猫”和“美国山猫”的神话在把格言“人人为己”转归为“两人均分”时不得不改换词汇，但不改变故事的总的进程；这样，各个项都被转换成它们的反面：煮变成烤，树皮盛器变成烤肉木扦。如我们迄此为止一直以隐含方式所假定的，另一个转换证明，这个切哈利斯人神话（M_{648}）向科利茨河上游萨哈普廷人神话（M_{645}）的程式的复归，并非产生于这两个神话之间的直接联系，而必定通过科利茨河下游萨利希人神话（M_{650}）的中介。现在，我们来研讨这一点。

由以上所述可知，“山猫”和“美国山猫”神话和两头熊神话属于同一个转换组。另一方面，我们已表明（本书第 299～311 页），两头熊神话还属于所谓幼鹿和幼熊循环。我们可以为之给出一个补充证据：在这个循环占据的区域的南端，一个源自波莫人的版本（M_{639}，Barrett：2，第 344～349 页）重构了关于“美国山猫”婚姻的插段的骨架，但只是简单地把这婚姻从结尾处移到开端。这一切神话之间的对称性还以另一些方式表现出来：在一种情形里，一头“牝鹿”以一头“雌熊”的儿子“雷电”为丈夫；在另一种情形里，“美国山猫”以“雷电”的女儿“雌熊”为妻子。每一次姻亲和配偶另一方的长辈之间都还发生冲突。在幼鹿和幼熊神话的几乎所有版本中，都有一个名叫“鹤”或者“鹭”[⑥] 的人物扮演敏感摆渡者的角色。然而，切哈利斯人异本 $M_{649a,b}$ 和某些洪普图利普斯人版本 M_{651b}（我们还要谈到它们）把这角色派给“雷电”。另一方面，不包含这个细节的 M_{648} 把

⑥ 这两种鸟很难区分，更何况如巴拉德（Ballard）（1，第 77 页注㊷）和戈弗雷（Godfrey）（第 43 页）所强调的，俗语通常把 crane（鹤）这词用于“大鹭”。

因喧闹而招人嫌的鹤女人安置在“美国山猫”身旁；包含这个细节的M_{649b}用鹅取代鹤，前者也是吵闹的。但在这些美洲神话中似乎并不充作摆渡者任用。我们在上面（第306页）已提请读者注意现在这些神话专门派给摆渡者的任务。我们说，这就是充当半导体，它的作用不可逆：他万无一失地运送一类客户，但阻断另一类客户，拒载他们。至于鹤女人，她们表现出毫不敏感。她们的自尊允许她们主动求婚，她们道德上的高尚也不妨碍她们为自己的采摘所得索取报偿。M_{648}为此提供了示例，由此表明，与她们似乎抱有的信条相反，婚姻礼节不是可逆的。在这个领域里，所允许的程序是单向的：从男人到女人，而不是从女人到男人。因此，这种礼节也带有半导体的性质，而鹤女人的介入也就并非事出偶然。她们是些吵闹的动物，但出于好心承担了可以说是“不敏感地划水”的任务。这就简单地反转了其他版本的“雷电”，后者也是吵闹的，但又是敏感的（因为当他从一岸伸到另一岸而充当步行桥时不能容忍人们触及其手臂），还要贪婪地为其所提供的服务讨价还价；因此，他显得与“山猫”为获取其采摘所得而挑逗的鹤女人一样令人感兴趣。作为敏感的摆渡者，萨利希人版本的“雷电”是对幼鹿和幼熊循环让“鹤”或“鹭”充任的另一个老翁的转换；因此，这个组也由这个侧面闭合。

已在M_{650b}中遇到过的与“雷电”女儿结婚的插段把切哈利斯人的类型Ⅱ同类型Ⅰ区分开来（本书第329页）：

M_{649a}　切哈利斯人（华盛顿）：“山猫”和“美国山猫”

“山猫”想用一根棒头充作烤肉扦。他想到可以美餐一顿而兴高采烈地欢唱起来。一个食人魔听到了，不请自来，吃掉所有的肉，然后睡觉。“美国山猫”砍下它的头，然后偕兄弟逃跑。食人魔紧追不舍，杀掉了五头美国山猫（这故事突然提到它们，参见M_{648}）中的四头。第五头逃过了它，但食人魔选择追“山猫”，后者先是变成许多山丘，然后要求一个老翁帮他

渡河。“雷电”（这是老翁的名字）答应了，但索取高昂报酬。食人魔来到了，要求同样的服务并遂愿。但是，“雷电”不是用独木舟载它渡河，而是把手臂一直伸到对岸，给食人魔当桥。后者开始过桥；当它行过一半，“雷电”抖动手臂，食人魔跌入水中溺死。从那时起，它的头从山坡一端到另一端往复运动，人们便根据这头在这边或那边发出的声响来判知天气好坏。

“雷电”把女儿许配给“山猫”，但千方百计要杀掉他。这女婿一次次都躲过了。最后，“雷电”放弃迫害他的念头。（Adamson，第64～67页）

另一个版本把类型Ⅰ和类型Ⅱ整合起来（M_{649b}，上引书，第67～69页）。它把吵闹女人的插段放在食人魔插段的后面，并继之以盗火和换肝的故事。像别处一样，两兄弟也分手。“美国山猫”答应“山猫”，始终把自己的猎物给他保留一份。然而，食人魔继续追他，他便躲到“雷电”那里。后者把“美国山猫”扣作囚徒，索取服务费作为释放的条件。最后一个非常简短的版本（M_{649c}，上引书，第69～71）属于类型Ⅱ。它把食人魔的头引起的声响比做海洋的响声。根据这声音来自北方还是南方，可以判知天气是好还是坏。

这样，我们又遇到了共享的题材，但用气象学语汇予以转换；意味深长的是，在这些版本中，在风之间和气候类型之间建立起的从此之后由交替性支配的平衡也终止了姻亲间的冲突。各个洪普图利普斯人版本从两方面强调这种相关性。一方面，它们肯定食物共享的不稳定性。M_{651a}（Adamson，第310～315页）说，熊即使在“美国山猫”在其中成功地杀掉了其灰熊妻子的那些版本中作为宇宙存在已被消灭，但仍作为动物学种存活下来。在那里，它从来不理会“美国山猫”和“山猫”共享的规则，而且一有可能就窃取“美国山猫”预定留给其弟弟的那份食物。另一方面，另一个洪普图利普斯人异本（M_{651b}，上引书，第315～324页）平行地展开气象学方

面和婚姻方面。食人魔的头所发出的不同声响及其来源报道了三种而不是两种类型天气；英雄面对的不仅是岳父而且还有岳母的敌意。最后，他通过赠予“雷电”闪光而使后者平息下来。他说，“雷电”答应用女儿交换这礼物。这神话最后说，这是因为直到这时，**雷电还只是无光的声响。**实际上，难道我们的分析没有证明：仅仅在暴风雨中与烹饪用火不相容的喧闹和也是火但系天上火而非地上火的闪光可能郑重对待并共同遵从“两人均分”的格言？





Ⅳ　粪便的正当用法

甚至黑夜也不能把他们分开；黑夜常常撞见他们睡在同一张小床上，耳鬓厮磨，胸贴胸，相互用双手环围彼此的颈项，相拥而眠。

J.-H. 贝纳丹·德·圣毕哀尔（Bernardin de Saint-Pierre）：
《保尔和薇绮尼》（*Paul et Virginie*），巴黎，1789 年版，第 19～20 页

无论这些神话处于哪个层面：宇宙的、气象学的、动物学的或植物学的、技术的、经济的、性的及社会的等等，共享、交换和交易的观念都支配着它们。与相互不交配并避免侵占对方领地的动物种相对立的，是像捕食性动物和食腐肉动物那样也实行某种合作的动物种。与在交易集市和市场获得的或者通过婚姻交易得到的器物或人相对立的，是烹饪用火和饮用水之类构成全体公有之物的财富的概念。这样，我们刚才研讨的那些神话制定了生活关系所能具有的模态的真实分类。它们分析和区分了下列几种情形：无交换和无分享、有交换而无分享、有分享而无交换以及分享和交换相混合。每个神话都以其方式提出关于若干种生存方式之一的理论。这些方式例示了诸多格言："人人为己"、"有来才有往"、"两人均分"、"人人为大家"。同时，每次都由一对不同的动物负责论证，而每一对的两个成员可能为伙伴、敌手或竞争者的关系。

梅尔维尔·雅各布斯（Melville Jacobs）以抢救一切可能存在过的东西自许。他多次强调，他自己以及前人所收集的神话仅仅代表一个终将消失的浩大总体的一个残缺部分。因此，想要为动物对偶及其功能制定系统的

表，是徒劳的。不过，清点一下其中最重要者，即可以看到出现在我们已占有的许多版本的神话之中者，是可能的。这种情况下，我们将区分对立项所形成的对偶（鹰和山狗、鹰和臭鼬，等等）和由类似但特征不同的项所形成的对偶。在这后一种情形里，我们已证认出三个对偶，分别由山狗和狼、棕（黑）熊和灰熊、山猫和美国山猫构成。每次，两个动物都结成亲密关系而一起生活，但其中一者滥用了这种关系。结果是导致一场戏剧，而剧终之时在第一种情形里建立起交换的制度，在第二种情形里建立起非分享的制度，在第三种情形里则建立起分享的制度。为使这一组臻于完善，还必须增添上我们已提到过的第四个对偶（M_{614a-b}，本书第295页）。因此，这一对偶（包括分别处于哥哥和弟弟地位的“山狗”和“狐”）转换了由一头或多头相互格格不入并窃取对方食物的山狗和狼构成的对偶。然而，每次都涉及交换的起源，这交换一处从商业交易的角度去看待，另一处从婚姻交易的角度去看待。不过，在这两组之间还出现了另一个意味深长的差异。

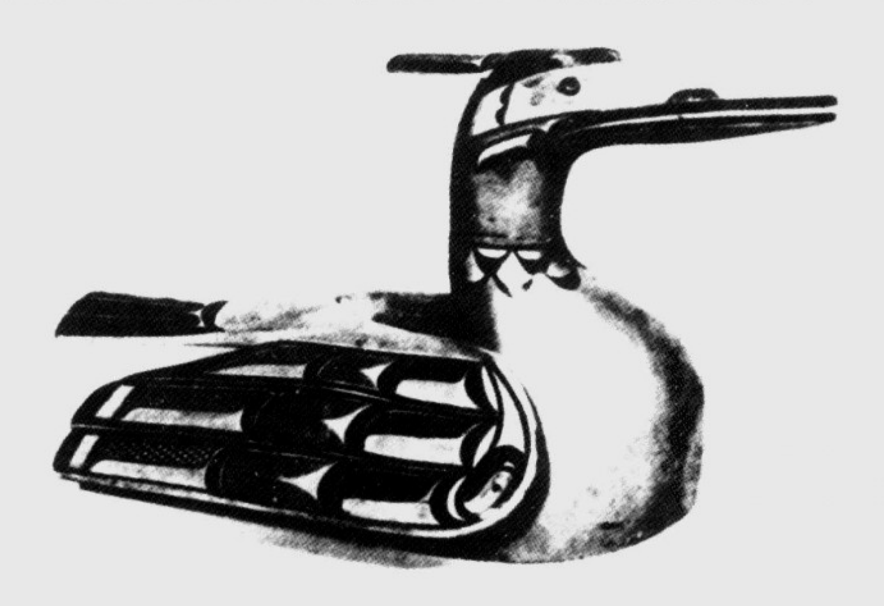
山狗和狼的冲突应在春天或夏初进行，因为在几乎所有版本中，这两种动物都以鸟蛋为食，而这个时期是下蛋期。然而，另一个神话的一个萨利希人版本（M_{614c}，Jacobs：1，第169～171页）终结于一个令人想起冬天的序列，“山狗”首创在婚姻交易中使用钱币之后，遇到了几个小孩，他们宣称认“引起突然惊吓的女人”为母亲。造物主不信，把他们收为己有，可是一会儿，一只埋伏在他脚下的鸟突然起飞，使他仰天跌倒，昏厥过去。于是，这鸟又回来，救出孩子们。然后又出现冰封精灵，它趁“山狗”睡着之机窃取后者占有的装满财富的袋子。因此，在神话组 M_{614} 之中可以观察到下列转换：

[坏邻居⇨坏天气]

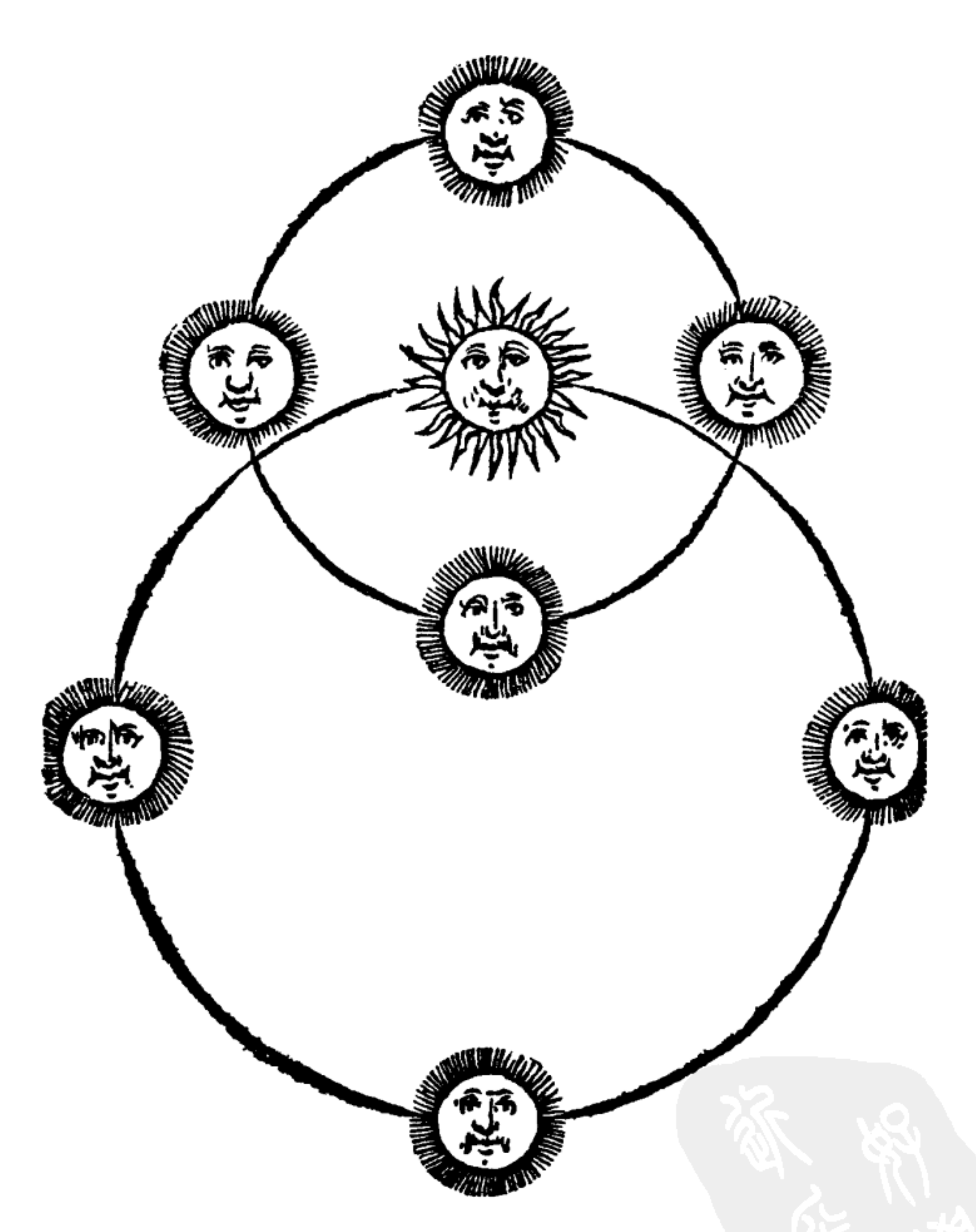
∷[空间敌人＝“苏人”⇨时间敌人＝“冰冻”]

这令人害怕的鸟是松鸡（grouse）。在北美洲，这名词涵盖多个不同的属，但在大陆的这个部分似乎主要用于冠称两个属 *Canachites* 和 *Bonasa*，也即松鸡（térras）和榛鸡（gélinotte）的不同的种（本书第 422 及以后各页）。然而，如果说这个萨利希人神话让松鸡和冰冻精灵一个接一个地介入，并使它们客观上成为同谋，那么，卡拉普耶人把这两个人物融合为一体：人们在一年里储备的给养耗尽，饥馑来临，有时只得吃鹿皮靴的时节听到这鸟歌唱。人们把阻滞春天来归的暴风雪归因于松鸡精。（Jacobs：4，第 34 页）内兹佩斯人把“山狗”和“狐”的冒险活动的时间放在冬末饥馑让人难熬的时节（M_{614e}，Phinney，第 301～306 页；参见 Boas：4，第 184～185 页）。

是否能够在这个神话组的其他神话中也找出这些季节相关性呢？对于关于两头采摘浆果的熊的神话来说，回答无疑是肯定的，因为这是一种夏季的活动，这些跖行动物冬天休眠。因此，为了闭合这个循环，“山猫”



图版Ⅲ　夸扣特尔印第安人的代表潜鸟的头盔（温哥华英属哥伦比亚大学人类学博物馆，A6102。藏照）



图版Ⅳ　表示幻日的版画［P. C. 达布隆（Dablon）：《在……1670和1671……关系……》（*Relation* etc. *en*... 1670 *et* 1671），巴黎，1672，第154页］

和“美国山猫”神话必须在秋天展开故事，这无疑与主要靠猎物为生的动物的习性并行不悖。还有一个更加明确的佐证：M_{664a}（Jacobs：3，第194～195页）将近结束时，“山猫”遇到一个渔夫，他捕捞鲑鱼的一个称为steel-head即“铁头”鳟（*Salmo gairdnerii*）的种（因为它的皮很坚硬）。不过，这种鱼在11月和5月之间溯流而上；这地区的许多神话强调，这种鱼的捕捞在冬天进行（Adamson，第163～164页；E. D. jacobs，第167，177页），它们把铁头鳟和春天的鲑鱼截然对立起来（M_{653a-e}，Adamson，第72～74页；Ballard：1，第133～134页）。因此，当从这个季节角度看待这些萨哈普廷人神话时，它们似乎组成一个四元组，在其中夏天与冬天相对立，就像“熊”与“灰熊”之相互守口如瓶乃和“山狗”与“狐”之联合对付一个共同敌人相对立。这第一个由相对比的项构成的双重对偶反转而成为第二个对偶，后者把秋天与春天对立起来，一如“美国山猫”与“山猫”之间的单向食物分享乃和“狼”与“山狗”所爱好的相互偷窃相对立。

季节代码对于萨哈普廷人版本很可能是适用的，但对于科利茨人、切哈利斯人和洪普图利普斯人版本就不怎么适用了。实际上，M_{648}的鹤女人采摘lacamas（卡马夏属植物*Camassia quamash*的奇努克语行话），这工作无疑是在春天进行的，何况文本详确说明，所采摘的是“button lacamas”（纽状虫胶）（Adamson，第62页）也即更南面的奇努克人在5月里采摘的最早鳞茎（Jacobs：2，I，第75页）。另一方面，“雷电”老翁对女婿进行的诸项考验中，在M_{651b}里包括要他拾取大量雪。可是，我们知道（本书第338～339页），这些萨利希人版本根本不诉诸一年的某个时期，而是打算考虑一年四季都发生的天气变化。因此，当从萨哈普廷人转到萨利希人时，一个总体转换把萨哈普廷人分别加以探讨的、各以一个单独神话加以处理的各个气象的或气候的模态内在化于单一的且较为复杂的神话之中。这转换把“人人为己”的格言从饮食层面转移到性层面上，把“两人均分”的格言从自然领域转移到文化领域。不过，事情还不止于此，因为，这些神话自发

地——仅仅由于为了解释一个神话，每次都必须让另一个神话介入这个事实——分布于其中的那个领域不断在两种交易类型之间摆动：一者是婚姻的交易，另一者是经济的交易，不过这些交易始终仿照允许的或禁止的交换构思。而且，实际上，土著思维没有把这两种类型分离开来，没有从法律观点明确地把妻子的获得与生活用品的获得区分开来。有时甚至直接用日常消费品换取女人。传述者说，科利茨河的萨利希人“不无羞耻感地”用一个妻子换取定居在上游的萨哈普廷人采集来卖给他们的各种各样新鲜食物（Jacobs：1，第 224 页）。

M_{606}从导致乱伦的家庭悲剧开始，终止于集市和市场制度的建立。从这个神话出发，我们被引向关于其他形式交换的神话。随着列举和分析这些形式交换，这些神话逐渐把我们带回到婚姻问题上面，它们与开始时所考察的婚姻问题正相反：“山猫”和“美国山猫”神话不探讨乱伦，而探讨过分遥远婚姻带来的危害。按照让英雄独身的 M_{645}，这种婚姻企图不可能实现。但洪普图利普斯人版本 M_{651b}最后却让这种企图取得圆满成功。如此，这便例示了独一无二转换的终态。所以可以大加简化地说，M_{606}开始于一个名叫“弓”的人物与“灰熊”女人缔结婚姻的流血失败，而 M_{651b}以同样婚姻的成功告终；因为，与“雷电”的女儿（一些中间版本把她说成是一头灰熊）缔结这婚姻的男人始终是个猎人。这女人的角色和她参与的事件逐渐地从神话（M_{606}）的开端过渡到中间（M_{615}—M_{642}），不过，这也正是我们从 M_{645}出发，一直到 M_{651b}最后重又遇到的那个女人和那些事件。

在这些条件之下，一个萨哈普廷人神话尤其令人感兴趣。它反转了整个体系，因而使我们得以在作出一种反证（démonstration a contrario）之前先给出解释。这神话属于一个边界不明确的小神话组。[7]美洲神话搜集者们没有深究这个神话组的意蕴和意义，就乏味地叫它为“Anus wiper”（“擦肛门者”）。不过，借助拉伯雷（Rabelais）的语言来表达，我们无疑能够以

白描手法勾勒英雄的个性：

M_{654}　萨哈普廷人（科利茨河）："大便纸"和"尿床"历险记

从前，"灰熊"夫妇一起生活。丈夫有个妹妹；妻子的最亲密朋友是"雌熊"。"灰熊"男人渐渐讨厌妻子，想离开她。他假装生病，让她以为他已死。他设计让人们把他自己杀死的他父亲的狗当做他埋葬。当妻子发觉这是骗局时，他已远走高飞。

"灰熊"妻子大怒，吃掉所有村民，只留下丈夫的妹妹，把她当虐待对象。每当她大便时，就用这可怜者的头发揩屁股。这可怜女人的哥哥出来找她，发现她处境悲惨，头上盖满粪便。他走入房舍内，前妻没有认出他。两个女人面对面坐着，这食人女魔的食物放在她们分开的双腿之间的地上。看到这个访客，她们就摆出得体的姿势。这男人拒绝分享她们的可憎劣餐，但他这天夜里隐匿身份与妻子共眠。

翌日，他借故挖掘了一个深坑，让这女人在里面出不来。他用弓箭杀死了她。然后，他以致命一击打死已故妻子的朋友"雌熊"，并命令人们将来也这样捕猎这种野兽。

这男人想偕妹妹远走他乡。可是，她在食人女魔那里生活太久了。途中，她变成"灰熊"，要猎杀哥哥，后者逃掉了。当他躲进一处房舍时，她追上了他。屋里有个小男孩；这男人求他相助，但这个人不作回答，却挖苦地重复他的话。当这男人以姻兄弟名义与对话者招呼时，这把

⑦　实际上，可以把这些边界一直拓展到密苏里河流域。为此，只要把"尿床"这个人物反转为另一个人物，曼丹人称后者为"胸骨"或"坏骨"（M_{463}，M_{469b}，Bowers：1，第291～292，320页。参见本书第359页）。关于更接近于萨哈普廷人的种族，参见库特奈人：M_{656b}，Boas：9，第125页；奥卡纳贡人：$M_{656c,d}$，Cline，第201～204，244～247页。

戏就停止了。这时，这个在这里名叫“小尿”的男孩把这男人藏在自己的发髻里，并施魔法把房舍变小。“灰熊”姊妹来到了，问“小尿”“有没有看到她在追逐的食物”。这人的反应仅止于鹦鹉学舌；然后，如他的名字所表示的，他向这雌熊的身体和口中撒尿。这尿是有毒的，这雌熊因此死去。

傍晚，“小尿”的五个全比他年长的姊妹带着食用根回到家里。这男孩依次向每个姊妹要求允许一起睡觉。四个大的害怕他夜里向她们撒尿，都拒绝了，但小妹妹答应了。她知道，他在发髻里藏着一个男人。当“小尿”让这男人出来后，姊妹们希望这陌生男人当她们的共同丈夫。这男孩对四个大姊姊说：“不，你们都拒弃我，只有你们的妹妹可以拥有他。”(Jacobs：1，第 186～188 页)

如果不从这个奇异故事中看出一种方法反转的产物，那么，它就让人无法理解。它的整个第一部分可以这样重构：把克利基塔特人神话 M_{606} 的每个基本叙事单位一个接一个地翻转过来。在这个神话中，一个名叫“弓”(未来人类的狩猎武器）的人物由于这个事实而与两个妻子“灰熊”和“熊”（她们由未来的猎物命名）结成互补关系。这里则反了过来：“熊”和“灰熊”并不是相互敌视而是相亲相爱的朋友；“灰熊”对其丈夫的关系是补充的而不是互补的，因为丈夫本身也是“灰熊”。在 M_{606} 中，“灰熊”女人和她的丈夫由于一个自然原因即她来月经而不得不暂时分离。在 M_{654} 中，这丈夫要与妻子永诀，他为此还设计了一个诡计。这样，就有下列三重转换：

(1) M_{606} （**敌对的妻妾**）⇨M_{654} （**朋友而非妻妾**）；

(2) M_{606} （**丈夫/妻子**）⇨M_{654} （**妻子≡丈夫**）；

(3) M_{606} （**暂时的、自然的分离**）⇨M_{654} （**最后的、人为的分离**）。

M_{606} 的“灰熊”妻子有一个儿子和一个女儿；至于她的很快就变成弓

的丈夫，已不再成为问题。M_{654}的“灰熊”妻子没有小孩，但有两个姻亲：一个丈夫和一个姻妹。至于她的女朋友“熊”，也不再成为问题，只是由于弓以致命一击把这朋友打死，故她与弓构成包括两个相关而又对立的项的对偶。“灰熊”的姻亲在M_{654}中扮演的角色与M_{606}中派给“灰熊”的小孩的角色成反对称关系。实际上，（1）他们的关系从乱伦（M_{606}）变成食人（M_{654}）；（2）这关系在食人女魔被杀之后而不是之前建立；（3）杀人凶手在一种情形里是女人，在另一种情形里是男人；（4）两处都用坑作杀人工具，但M_{606}的食人女魔因缺水（缺乏湿的食物）而跌入一个天然的坑中，而M_{654}的食人女魔掘了一个人工的坑，以便埋入她储备的人的残骸（干的食物过多）；（5）在M_{606}中，变成灰熊的母亲借口给儿子捉虱子也即清洁他的头而杀了他，这做法与灰熊女人对其姻妹的做法相反，这女人不是杀死这姻亲，而是强迫她给自己擦洗。这样，这女人用自己的粪便涂抹她的头发，而不是从中去除寄生虫、污物之类的东西。

在食人女魔被杀后，M_{606}由盗鸟巢者故事接续，M_{654}则由“尿床”故事接续。不过，为使这比较更有益地进行下去，再引入几个异本是很重要的。

M_{655a}　内兹佩斯人：“大便纸”和“尿床”历险记

一个受全村人钟爱的小姑娘被五个“熊”姊妹夺走。她的名叫“红头啄木鸟”的兄弟出去找她。他找到她时，她一副可怜相。她解释说，五头熊让她干苦活，还一个接一个叫她用头给她们擦屁股，又不给她东西吃。“啄木鸟”给她一只他杀死的鸟，让她谎称是自己猎杀的，再给他姊妹头上装上锋利的草，以便使熊用她擦屁股时出血。熊女人们照往常一样裸体吃夜餐；她们狼吞虎咽。当“啄木鸟”进屋时，她们赶紧穿起衣服。他接受共进晚餐，与其中一个女人过夜，但不停地说话，以便让所有的人都一直醒着。她们最后精疲力竭，睡着了。于是，啄木鸟放火烧了这房舍，并想带姊

妹一起出走，但禁止她带任何东西。可是，她情不自禁地观看熊的尸体在火中焚烧的情景，并且抑制不住获取她们牙齿的欲望。这行为是致命的，因为，她受如此玷污之后便变成熊，追猎她的兄弟。

这兄弟想躲到五个女人那里，他先后叫她们堂表姊妹、姻姊妹，她们都不理。当他叫她们妻子时，她们才答应。她们把他隐匿起来，用双关语骗过了雌熊。这些女人是危险的山羊（“mountain sheep”：*Ovis canadensis*），她们允许英雄烹饪食物，但禁止他用她们的崖柏木做的木棒（木扦?）接触火。然而，他用它们做拨火棒。这些棒是她们的“孩子”，他把他们烧死了。因此，她们大怒，追捕他。他躲进一所房舍，里面住着一个名叫“尿床”的男孩。男孩答应把他隐匿在自己颈项后面，条件是叫自己姻兄弟。当“山羊”来到时，他向她们撒尿，她们都死去了。

一会儿，“尿床”的五个姊妹打猎回来。她们指责他杀了她们的“堂表姊妹”，并把尸体重叠起来，使之复活。[8] 然后，她们配制食物。每个姊妹都拒绝让“尿床”分享自己的一份，只有最小的妹妹说：“为什么去求她们？她们会与你分享什么东西？快跟我一起来吃吧！只有我们两人相互怜惜！”当这男孩要求各个姊妹让他上她们的床时，此情此景又重现。她们全都指责他撒尿，但最小的妹妹说：“这好像是我们第一次相伴！让我们一起睡吧！”于是，他出示了藏在他颈项后面的漂亮男孩。姊妹们不顾“尿床”的抗议，夺过“啄木鸟”，把他当做共同丈夫。

一天，“啄木鸟”想去打猎。他的妻子们告诫他不要越过山脊。可是，一头流血的野兽把他引到山脊的另一边。突然，一群侏儒包围了他，他们最初被他的火所惊吓。他烧掉了所储备的全部木头，然后又烧了他杀死的猎物。随着火势减小，侏儒们缩小了包围圈。“啄木鸟”爬上了那里的一棵高大针叶树的顶梢。侏儒们造了短梯，差一点够到他。他折断一根

[8] 关于靠重叠复活，参见Spinden：1，第153页；McDermott，第242，244和以后各页。

树枝，权作长矛使用，刺他们的身体，使之开裂。侏儒相互挤咬中跌落下来。天亮时，侏儒们决定全体集合起来，在树脚下构成一个紧缩而无法逾越的包围圈。不过，他们睡得死死的，于是他从他们身上踩踏过去，把他们的身体踏破，逃掉了。当他回到房舍，发现“尿床”双眼浮肿，充满泪水。（Phinney，第 106～112 页）

这个版本提出了许多问题，首先是传述者的儿子收集和发表这版本时所用名称的问题。实际上，他给它取的标题是“幼小星辰”。然而，这文本未提到天体。是否应当认为，像在南面的卡拉普耶人（Jacobs：4，第173～175 页）、北面的锥心人（Boas：4，第 125～126 页）那里观察到的情形那样，这神话的主人公在终场落幕时变成星座而凝固？这假说是说得过去的，但是，只有当我们能证认出这些天体的身份时，它才有意义，可惜这里无法证认。至于那些自己不断聚集拢来而英雄冲破过去的侏儒，对我们最有吸引力的设想是，由此联想到普吉特海峡地区的萨利希人神话说起的侏儒，他们是哑巴，嘴很小，只能摄入麇集于腐烂鱼身上的幼虫（Haeberlin：1，第 429 页），而且，在整个这个地区，常常提到从上部或下部、在前面或后面或者同时从多个侧面开口的超自然生灵。例如，在奇努克人（Sapir-Spier：2，第 279 页；Jacobs：2，I，第 80～105 页；Ⅱ，第 388～409 页，参见 M_{598}）、蒂拉莫克人（E. D. Jacobs，第 3～9 页）那里，等等。这些人物每每以被动的被试者的身份参与造物主对宇宙的整理。造物主给他们钻刺缺少的口孔，从而让他们过正常生活。这里还出现了同一范畴的破坏性干预，并且当英雄为了躲避源于地上（如果不是冥界的话）的危险而藏身树梢时，这种干预又重现，这时他既模仿盗鸟巢者这个人物又与之相悖。这一点令我们相信，这一组神话反映了我们迄此已考察过的各个神话，只不过给出的是它们的反转映像。粪便难道不是食物的反面吗？

再在这个层面上作这种研究，是不成问题的，更何况我们刚才用两个例子说明的那个神话组以极其隐蔽的方式与美洲西北部的全部神话相互渗透，而且这神话组甚至延伸到更远的地方。我们知道，萨利希人、奇努克人和他们的邻族都把世界的组织归功于一个名叫“月亮”的造物主的劳作（M_{375}、M_{382}、M_{506}）。造物主是在一次长途游历过程中完成这些工作的。这次游历把他从鲑鱼之乡带回到亲人中间。在鲑鱼之乡，两个鱼苗女儿已被从摇篮中抢走，长大后，嫁作人妻。不过，有些版本详确说明，“月亮”由一个想嫁一颗星辰的女人在天上孕育。与她的大草原的对应女人不同，她又返回到地上，但她使用的绳索或梯子断掉了。从那时起，天和地之间就无法再交往了。造物主的事迹以其所采取的这种整合形式而与上一卷里（*第四和五篇*）详尽讨论的那些神话相吻合。这种行为从两个相继方面提出了自然界和超自然界之间、自然和社会之间的中介问题。在垂直轴上会合的初次尝试遭到挫折：人再也不能与天空交往；但第二次在水平轴上作的尝试由于造物主的运作而获得成功，而且，人赖以存活下去的鱼的溯游周期地证实了这神话的真实性。

归结到这些大致轮廓来看，很明显，造物主的事迹可以转换成盗鸟巢者的故事。两者开始时都在垂直轴上运作，无疑这在我们迄此已讨论过的各个盗鸟巢者异本中是从分离而不是会合的视角来看的。不过，在内地各部落（大草原的内兹佩斯人和萨利希人）那里，我们很快又看到了这初始程式，因为被放逐到树梢的英雄一直到达天上，他在那里历经了各种各样的艰险，然后又下到地上。另一方面，这些游历不顾骗子的反对而把他一直引到海洋，因此它们无论就骗子之不自愿的特征来说还是从其所取的走向而言都反转了造物主的游历，不过，它们也是鱼的解放（甚至创造）的前导。

然而，当盗鸟巢者神话采取分离的状态时，我们知道英雄处于激昂状态之下将遭到怎样的命运。他将忍饥挨饿，瘦弱下去，鸟儿向他拉屎；他

的留在地上的忠实妻子或妻子们只用克扣下来又被污染的食物招待新主人“山狗”。同样，萨利希人和奇努克人说，当造物主“月亮”回到亲人中间时，他又重逢在小丘上受家里骗子蓝橿鸟迫害的弟弟（他向哥哥撒尿，后来变成太阳）。这鸟把他当大便纸利用。因此，这些神话并不满足于仅仅考察会合和分离这类简单动作，并把它们置于水平或垂直轴之上。它们还区分开这些运作的进行**方向**以及**程度**。与成功地上升到天上的人物的弱化的和不完全的形式即**盗鸟巢者**相对应的，是 M_{654} 中与其同类大便纸互补的**熊掘墓人**，这个人物**隐匿在**作为冥界之动物化身的**一头熊的下面**。

“大便纸”——男性或女性人物——的种种不幸代表了对天空的造访（在此期间，一个男或女的凡人成为一个天体的丈夫或妻子）的冥界对等物。这也是这两组神话共同具有的原因论功能所使然。它们实际上解释了寄生虫的起源，因为这虫对于（它所吸食的）人的关系一如人自己和猎物之间的关系。一个食人女魔窃取了奇努克人年轻英雄（M_{598a}），她慈爱地抚育他，给他吃肮脏食物，并使他养成这种习惯（这程式与“大便纸”相对称）。后来，他杀死了养母，逃上一棵树，树把他一直引到天上。在天上，他遇到变成寄生虫各个不同种的民族：虱子、虱卵、跳蚤，等等。相对称地，大便纸神话的克拉卡马斯人版本（M_{655a}，Jacobs：2，Ⅱ，第315～331页）说，一个已是灰熊、一会儿又成为食人女魔的女人闯入一个村子，强迫一个村民纳她为妾。她奉献肉给直到那时还食素的寄生虫族，激发它们产生吸血的欲望。

这里可以作两点说明。第一，探讨猎物及其技术的起源（本书第347页）的 M_{654} 和 M_{655} 可能反转了 M_{655} 的一个插段中的寄生虫题材。在这个插段中，英雄爬上一棵高大针叶树的高处，其目的不是像在 M_{598a} 中那样为了到天上去以在那里遇上钻孔的人，而是为了逃离被其他矮人入侵的土地，这里他自己努力给他们钻孔。由于事实上这些神话创立的是人猎熊而不是虱子和跳蚤猎人，所以，前一些人采取了反转的寄生虫的形式。

我们从同样的意义上援引一个汤普森人神话（M_{655b}，Teit：4，第 35 页；5，第 362～365 页）。在其中，一个母亲和她的儿子从这男孩（他是对“大便纸”这个人物的反转）排出的尿所形成的拱上逃掉，他们被一个寄生虫民族追逐，被阻遏在一棵树的顶梢上。鼻涕儿子故事的努特卡人版本（M_{600f}）也证实了这个解释，因为这英雄根本没有被一个食人女魔窃去，而是许多孩子中唯一没有遭此厄运的一个；他得以出去寻找他的兄弟姊妹，后来又使他们获得自由。然而，像克拉卡马斯英雄（这英雄代表其对等者）一样，他也登上天，在那里也娶了太阳的女儿。不过，他在那里首先遇到的不是钻孔的寄生虫，而是瞎眼但迷人的蜗牛姑娘，他用阴茎作为钻头给她们钻眼睛（本书第 251，294，433 页）。我们不会忘记，天体丈夫神话的一个维希拉姆人版本（M_{598g}）让寄生虫的也钻孔的对等物以蚂蚁、胡蜂和黄蜂的形式出现，但这次是在地上。最后，我们后面还要引入一个汤普森人神话（M_{658b}，本书第 357 页），它反转刚才讨论的各个神话，它的年轻女英雄有一条名叫“寄生虫”的狗，因此，后者从人的寄生者的角色过渡到家养动物的角色。

如果说如我们已表明的，被偷小孩（他逃到天上，成为天体的丈夫）的神话构成了与天体妻子神话相对称的神话，那么，相反的神话，即关于**未被偷**的小孩（他时而生于一个女人**擤出的鼻涕**，时而生于她**摄入的一块石头**）的神话因而以这两种形式的第一种而构成与上一卷里所研讨的题为“石头男孩”的重要神话组（M_{466}，M_{470}，M_{487}，M_{489}）（我们还通过其他途径把这神话组与天体妻子神话组接合起来）相对称的神话组。然而，在萨利希人的造物主“月亮”故事中，这造物主也作为一个被偷小孩出现，不过偷窃者是鱼苗女儿，她们全与食人女魔相反，因为她们本身是食物，她们有的生下对人有用的树（$\neq M_{598a}$中的食人女魔共谋），有的生下可食用的鱼（M_{598a}的食人女魔忽视其食用价值）。这样，我们找到了把一批令人难以置信的复杂神话一体化为单一神话组的手段（图 23）。

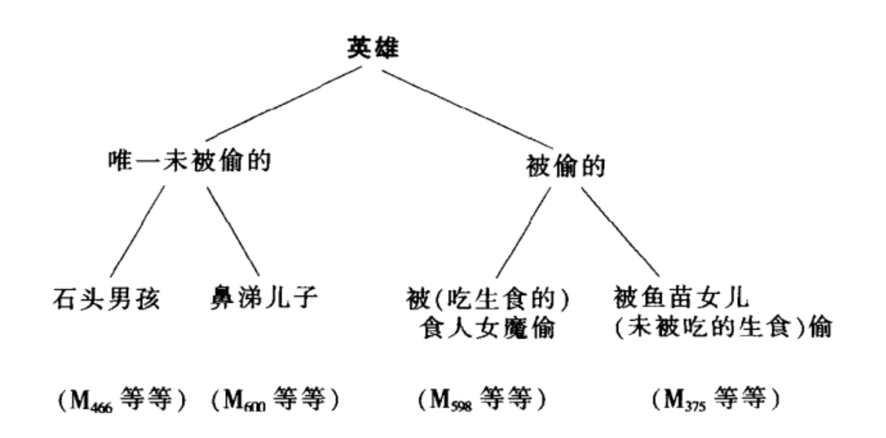


图 23　被偷英雄神话组的结构

图中所有人物都有天上的内涵或对等物：月亮或其斑点、幻日，与之相对应的是强加于注定要重新成为天上人物的冥界对等物或地狱考验（在双重意义上），大便纸故事便是一个示例。盗鸟巢者移位到了一个中间层面上：被堵阻在半高处，在那里他不是被熊而是被鸟玷污。

在勾勒这个神话体系的初步轮廓时（本书第 256～258 页），我们已提请读者注意 M_{600} 的克拉拉姆人异本。在那里，鼻涕的儿子解放了他的已被熊抢去做妻子的姊妹。她带着这婚配生下的孩子回到亲人中间。这孩子是个有两个头或两张脸的小姑娘。她蛮横无理，冒犯舅父，叫他记起自己是鼻涕造的，促使他出走天上。这个姑娘还杂有熊种，并且前后都长着眼睛。人们从任一侧面都无法进攻她，结果她变得更为凶险。这个人物在一个已援引过的奇努克人神话（M_{646a}，Jacobs：2，I，第 262～264 页）中匆匆过场。在那里，“雷电”的儿子遭遇她，替未来人类解除了她所体现的夸张的危险。不过，我们在很后面又会在大湖地区的梅诺米尼人那里（$M_{657a,b}$，Skinner-Satterlee，第 305～311 页；Bloomfield：3，第 395～409 页）看到她，但，在那里是男孩而不是姑娘。他的生母是一个男人和一头雌熊交合产下的

女人，她一度还被狐贬为大便纸的角色。这神话以各主人公水平分离告终，他们各奔南北，背道而驰，如同克拉卡马斯人版本（M_{656a}）中的主人公们那样，后一些人各朝一个不同方向进发。妻子朝水域因而朝西方远去，她的孩子们及其舅父朝东方山地行进，丈夫则孤身采取第三个方向。

介于大便纸神话组和幼鹿斗幼熊神话组之间的另一个克拉卡马斯人神话（M_{619}，Jacobs：2，I，第156～166页）也以神话民族的三向分离收场。一些人去向水域，另一些人去向山地，还有一些人朝空中去；他们变成了鱼、四足动物和鸟。因此，我们到处遇到同一图式。

我们仅仅满足于作这些匆匆一过的说明。它们已足以表明，大便纸故事尽管带有荒诞色彩，但并不流于某个讲述者诙谐想象力即兴创作的幻想。并且，我们可以轻而易举地把这聚合体推广到整个北美洲。为此，我们只要指出，在大湖和更东面的地区里广为流传的题材，即一个妻子被丈夫虐待（他用火炭烧她的脸）的题材，是对头被粪便玷污的受害者题材（本书第556，558～559页）的转换。

我们因内兹佩斯人版本而中断了分析。在这个版本中，一个为纵欲所累的英雄的最小姊妹真诚邀他同吃共眠。这个插段可根据另一个版本的启示而得到说明：

M_{658a}　科利茨人："大便纸"故事

"大便纸"有五个姊妹。一天，他杀了一个可怕的人，这可怕的人追猎年轻男人，将之藏在头发里，并一连五次对不同人物这样做了。由此，这年轻英雄为五个姊妹各觅得了一个丈夫。最年长的姊妹有两个孩子，一个男孩和一个姑娘，他们彼此相爱，相偕私奔。母亲追逐他们，但没有追上。这对乱伦夫妇躲到异乡，生下一个儿子。每天，他都一边手舞足蹈，一边唱："我的母亲也是我的姑母，我的父亲也是我的舅父……"他的父亲害怕人们听到，就把他杀了。骗人的造物主出现了，命令乱伦夫妇分离；他强迫这

男人和这女人各自到异乡去找一个配偶："从此之后，人们都会效法你们。兄弟、姊妹和堂表兄弟姊妹到达懂事的年龄之后，就不应当再同枕共眠。今天情形就是这样。一个兄弟和一个姊妹成为情人，那是坏事。"（Adamson，第 226 页）

这神话以母亲为了进行惩罚而追逐乱伦同胞兄弟姊妹的题材[9]而与我们所由出发的克利基塔特人神话（M_{606}）相接合。然而，后者反过来又说明了另一者，因为如果说 M_{658a} 的母亲构成另一个变成灰熊（但传给下一代的杀婴性仍存在）的母亲的弱化翻版，那么，五个姊妹与男人们的婚姻就发生在遥远配偶之间。另一方面，后来的一次婚姻把一个兄弟和一个姊妹也即过分接近的配偶结合起来。从这种双重滥用中、从必须遵从的现实分离中和从应当避免的潜在结合中产生了乱伦禁忌和合理外婚制度：同样属于人类的但异乡的人结为夫妇。汤普森人和舒斯瓦普人神话（$M_{658b,c}$，Teit：4，第 72～74 页；1，第 707～709 页）例示了一种中间状态，介于两头熊神话组（M_{606} 构成其一部分）和"大便纸"神话组（M_{658a} 与之相连）之间。女英雄（四个男人的妹妹）整日价打猎，她是大便纸的逆反，因为她在野外遇到的"灰熊"四姊妹不是抢夺她，以便以我们所知道的方式迫害她，而是爱抚她，送礼物给她。实际上，她们想嫁给她的哥哥们。按照 M_{658b}，她们遂了愿。为此，她们偷偷摸摸地把自己的阴毛与食用根混合，制成他们的惯常食物，叫这小姑娘给他们作为下一顿餐进食，以此勾引他们。这就有了下列三重转换：

---

⑨ 萨利希人乱伦同胞兄弟姊妹神话组最好放在另一个背境中来研讨。我们在 1968—1969 年法兰西学院教程中就是这样做的。这里我们只是一提而过。关于较充分的研究，可参见 Teit：2，第 340～341 页；5，第 287～288 页；Hill-Tout：5，第 336～338 页；10，第 566～574 页；Cline，第 212～213 页，等等。

(1)(雌熊的粪便)⇨(雌熊的食物)

(2)(女人的头发)⇨(动物的阴毛)

(3)(被玷污的姊妹)⇨(被勾引的兄弟)

雌熊们一结婚就急忙杀死丈夫们吃掉。兄弟中最年长者独自带着妹妹逃脱。他不顾年龄悬殊而加重乱伦罪行，还是娶她为妻。她很快产下一个小孩。她摇着摇篮唱道："噢，你的舅舅去打猎了！噢！你的爸爸去打猎了！"(参见 M_{658a} 及其逆反，后一个反神话与前面一些神话相关联，但启示的方向相反)"灰熊"姊妹中的姊姊始终追逐这女人的丈夫。她听到了这女人的歌声，把后者杀了，连同婴孩一起吃掉。这男人回家来了，听到杀人女魔的声音。他把所有河水都收集到屋旁一口井里。他一边进屋，一边喊口渴，向这女人要水喝。但她告诉他说，河流全干涸了。于是，他领她向井走去。当她俯身时，他从背后推她落井溺水；然后，他又让水网恢复了常态。

可见，如果说这神话的第一部分反转了 M_{658a}，那么，第二部分反转了 M_{606}。这里，妹妹和她的婴孩死掉，哥哥则未受损害；这正与那另一个神话中的情形相反。此外，食人雌熊作为妻子而不是母亲介入。最后，食人女魔溺死在已变得过分丰足的水中，而 M_{606} 的食人女魔因缺水而跌死在干涸的沟壑中。

舒斯瓦普人版本(M_{658c})从诱惑的阴毛事件开始发生歧异。兄弟们不是被勾引，而是决定杀死众雌熊，但他们在战斗中丧生。他们的妹妹泪流满面，在火炉上方擤鼻涕。鼻涕在炉里变成一个小孩。他的名字叫"鼻涕石"。这名字就综合了"鼻涕的儿子"和"石头男孩"这两个神话组，而我们已独立地证明，它们间有亲合性(本书第 257，354 页)。他长大后杀了众雌熊，并让舅父们复生。

因此，这一切神话都属于同一个转换组，并且它们全都探讨乱伦，把乱伦同过分疏远或适当疏远配偶间的其他类型交媾相提并论。不过，如我

们已在第 343～346 页上重提的那样，为了把这些神话连结起来，我们必须以一些神话作为过渡环节，它们用不同动物种之间的关系的语汇提出 M_{658} 恢复到用社会学语汇表达的那个问题，尤其是，它们还诉诸饮食代码来表述社会可能给予婚姻问题的各种不同解决方案。所以，无怪乎反转这些神话的，尤其如我们在第 349 页所见的反转两头雌熊神话的大便纸神话组把它们的饮食代码转换成为我们斗胆说的粪便代码。这在一个新领域里使我们得以区分可以合法地交换的东西和禁止交换的东西。

在这个方面，为了 M_{655}—M_{657} 描述的骇人听闻的种种目的而使这代码的使用从属于其他代码，这在土著思维看来似乎代表一种界限，无法设想在这界限之外还另有更为下贱的东西。这个地区的神话表现出对正常生理排泄机能的履行采取微妙之至的态度。例如，“山狗”向途中旅伴预告：“我肚子不适，我得解手了；你不要等我，你会感到气味难闻。”（M_{646a}，Jacobs：2，I，第 264 页）不过，对于这些西北部种族群体来说，尿属于与粪便不同的范畴。[⑩] 人们把尿盛在室内的罐里，用它来搞身体卫生。$M_{598a\text{-}c}$ 的英雄在天上游历过程中，当他进入一所无人居住的房舍之内时，他最紧迫的事是寻找盛满尿的容器，以便洗头发。尿这种作为净发剂或净身剂的用途有充分的种族志证据。这种用途把尿与雌熊粪便截然对立起来，因为尿用来净化头，而按照这些神话，粪便所玷污的总是头。在排泄机能层面

---

⑩　无疑，正是应当到这里寻找曼丹人那里发生的、我们已指出的（第 346 页）神话组反转的线索。实际上，曼丹人神话的食人女人不是用受害者擦屁股，而是具有一根突出的骨头，它紧紧楔入由一个名叫“胸骨”或“坏骨”的年轻英雄故意挖的一条裂缝（≡肛门）之中。然而，如果我们解释准确的话，那么，萨哈普廷人或萨利希人的与这英雄对应的人物的名字便标示“好粪便”。这里沿**尿**⇨**骨**的方向，换言之沿**液体排泄物**⇨**固体“内分泌物”**方向进行的转换的相干性由大草原的“红头”循环证实。在这个循环中，一个乔装成女人的男人因**手臂**或**腿**反常地强壮而暴露了身份，正如在同一神话的奇努克人版本（Jocobs：2，II，第 340～341 页；Hymes：2）中，他以男性**撒尿**方式而暴露身份。

上，雌熊对其奴仆的行为表现为一种令人厌恶的混杂性，一如性层面上的乱伦那样令人厌恶。然而，“尿床”的姊妹中最幼者采取一种在排泄机能层面上客观上近乎乱伦的行为；但是，这种行为关涉尿而不是粪便，并且在性生活层面上带给女英雄一个英俊男孩，他对她来说还是一个好丈夫。无论对于食物还是粪便，所有这些神话都是致力于确定应当分享的东西和不应当分享的东西之间的界线。

以上所述各点是对这样一个见解的进一步发挥：在萨哈普廷人那里，盗鸟巢者神话和“山猫”与“美国山猫”神话双方履行着相关而又对立的原因论功能。前者以其迄此所考察的北美洲形式而旨在解释集市和市场因而也就是**交换**的起源，相对于文化来界定它。后者创始了**分享**的起源，相对于自然界定它。因此，两个神话各例示以渐进方式展开而遍历一系列状态的一个转换的一个对称状态。

不过，这种在一根线性轴上的展开还引起了共鸣（résonance）现象。一个旋律沿自己的曲线行进，而每个律音（note）在人们听来都产生了一系列泛音（harmonique)。同样，与这转换（它被看做状态系列）的每个阶段相对应的，是各神话要素叠加而成的总体，且这些要素相互协和。与扮演中介者角色的、确保两个状态或两个世界间过渡的人物相对应的，是一个反中介者，它遭抑制，甚至被赋予负功效。M_{654}—M_{655}的英雄和他的首先退化为大便纸角色、然后转变成食人女魔的姊妹分担这两个功能。这反中介者转而又反转成为“尿床”这个人物，后者又赶去营救初始中介者，并用粪便的最初是邪恶的力量回击其敌手，而这种力量本身是对食物的有益力量的反转。一个转换在两根轴即相继的轴和同时性的轴上展开，因此既作组合的环链也作为聚合的体系伸展。这样，它就兼具旋律和对位两重性。这就使得能够以音乐家所称的阻碍或避免的终止（cadence）的方式进行延迟和提前。实际上，有时在同一个神话的内部不过是在后沿，或者以处于

不同阶段的各个不同神话的形式，一些题材或事件并列起来，它们属于转换组的一个先前或后来的状态。当我们方便起见按照一种可称为“自然的”次序排列这些状态时，大便纸神话排在盗鸟巢者神话很后面的地方；因为，通过一系列中间类型，由此来把后者转换成前者，比试图按相反方向获得同样结果来得更经济。然而，我们已指出过（第352～353页），大便纸题材在盗鸟巢者故事中已隐含地存在。它几乎在所有场合都指示这英雄历时地渡越的一个关键阶段，并且，当英雄在共时层面上两分为两个人物：他自己和作为其中介功能之被抵消的化身的他的小儿子时，它就以更明确的方式表现出来。尤洛克人版本（M_{557}）的情形就是这样。在那里，英雄的儿子成为其祖父的虐待对象，祖父用精液把他弄瞎，由此除掉一个碍手碍脚的目击者，以便满足自己的乱伦欲望。大便纸的转换更为明显，何况它使得能够从盗鸟巢者故事过渡到另一个故事（M_{598}），在那里，英雄也爬上一棵树的高处，但从那里又到达天上，以便成为一个太阳女人的丈夫。他偕妻子重回地上后，发现弟弟受“蓝熊”虐待而已成为瞎子。这种从一个神话到另一个神话的过渡受第三个也源自奇努克人的神话（M_{659}，Boas：10，第130～132页；参见本书M_{712}—M_{713}，第480页）调节：英雄的同伴们把他抛弃在一个海岛上，他们试图在海中寻找鲍鱼（**分离，垂直的⇨结合，垂直的⇨分离，水平的**）。家里的骗子“蓝熊”（≠外面的骗子“山狗”）回到村里后占有了英雄的四个妻子中的两个。就像在盗鸟巢者（这里变成贝壳采集者）故事里的情形一样，另两个妻子对丈夫忠贞不渝。不过，“蓝熊”也到其受害者的住所里解大便；他强迫这屋子里的小孩用大衣给他擦屁股，并折磨他，以至当小孩父亲重又看到他时，他已成为瞎子和秃顶（参见M_{767a}，本书第553页）。由此可见，盗鸟巢者神话的某些异本加速这运动，旨在使它们的和声的低音可以说接上其他神话给它们的共同旋律在两处展现的后来传讯阶段所保留的高音部。

同样，处于动物对偶系列（我们所称的序曲Ⅳ即不适时变成灰熊的母

亲与之相联）之前的盗鸟巢者神话在被移置于动物对偶系列之中后仍旧拥有一个对当神话，后者重现它。“鹰”夺取了他的弟弟“臭鼬”的妻子，并把她带到天上。“臭鼬”在他们的隐蔽所发现了他们，设法攀升到那里，但“鹰”把绳子割断。“臭鼬”跌落下来，在跌落中丢失了他用于攻击和自卫的分泌臭液的肛门腺体。他出去寻找，发现它被一些异乡人拿去用作玩具。他施计收回了自己的东西，杀尽了轻视他的民族，宽恕了敬重他的民族。他带着夺来的财富，首先遇到“美国山猫”，逃过了后者；然后，遇上了被称为“草原狗”（属名 *Cynomys*）的刺鼠。它们剥了他的皮，使他成为现在这副模样，即变成令人讨厌但不危害人的动物，人只要吹一个口哨，就可以把它吓跑（M_{660a}，Jacobs：3，第 207～215 页）。

另一个版本（M_{660b}，Jacobs：1，第 202～206 页）详确说明，“鹰”夺取的女人原本就是留给他的；“臭鼬”施计占有了她。吹口哨的精灵吓跑了“臭鼬”，偷掉他的全部财富。这精灵在这里就是冰冻。这使得我们能够把这个神话组放在这个转换系列中紧邻以“狐”和“山狗”为英雄的神话（M_{614}）的位置上，后一神话也把窃取的财富备用于婚姻交易：“这些是留给我的姻亲的；这给我的岳母，那给我的女婿。这留着作我的结婚礼服。”（Jacobs：3，第 213 页）第三个版本（M_{660c}，Jacobs：1，第 42～43 页）让“狼”和“臭鼬”出场。他们是两兄弟，“臭鼬”已婚，“狼”垂涎他的姻姊妹，拐走了她。“臭鼬”穿过一片崎岖的大地去追他们（**垂直轴⇨水平轴**），他跌倒了，丢失了肛门腺体。他被这样钻孔之后，就再也不能进食了。他吃下去的一切东西都从身体中逸失。他用稻草塞子堵住张开的直肠，终于又恢复如常。

本《神话学》第一卷的读者无疑还记得，博罗罗人神话 M_1 的英雄向高处而不是向低处或远处分离，但也起因于乱伦。他遭到了与“臭鼬”一样的命运：失去了肛门，消化管道再也留不住食物，忍饥挨饿，直到他想到用塞子来堵住开口（CC，第 49，62～66 页）。不过，还不止于此，因为我们已

直接把这个被从低处挖孔的英雄转换成 M_2 的英雄，后者被一棵从他身上长大的大树从高处压垮。他从中解脱之后转变成了裁判，就像 $M_{660a\text{-}b}$ 中的“臭鼬”一样。他宽恕或者杀死同胞（而不是异族），视他们送厚礼与否而定；因此，其行事方式与“臭鼬”成反对称，后者占有被他杀死的人的财富，但保护给他以礼遇的人的人身和财产。

现在我们回过来考察盗鸟巢者神话和“山猫”与“美国山猫”神话之间比较简单的对比。只要把它们各自的原因论功能反转过来，我们就能察知这种对比（第 360 页）。这种原因论的反转是和另一种关涉颜色的反转偕与俱来的。盗鸟巢者的暗色皮肤妻子是贞洁的，亮色皮肤妻子是不忠贞的。相反，在“山猫”与“美国山猫”神话中，亮色的肉是好的，暗色的肉是坏的。这种反转的相干性也可从另一组神话看出来，这个神话组不只在消息方面，而且其整个骨架都与盗鸟巢者故事严格对称：

$M_{661a,b}$　内兹佩斯人：两兄弟

有一个村子，“山狗”是主要头领，“鹰”是第二头领。村里住着两兄弟，他们是富有而受人尊敬的猎人。他们与其他村民保持一定距离。哥哥已婚；独身的弟弟把灰熊当狗养着。哥哥的女人爱上了姻兄弟，但他拒绝她的求爱。一天，只有他们两人在家，她故意用她要求他杀死的一只小鸟的爪抓伤自己的脸。当她的丈夫回来时，她谎称为了保护贞操，与姻兄弟搏斗而留下伤痕。

这男人狂怒之下把弟弟在家里制造的箭弄断，扔进火里，并严辞指责他。弟弟一声不吭地走了。狗尾随着他越过四座山。在最高的第五座山的山顶上，他把狗留下，自己爬上一棵树，然后就消失在天空中（靠狗的魔法，M_{661b}）。人们再也没有见到他。他的熊—狗等得气馁，便决定从此后生活在山地。

然而，这丈夫憾愧交加，觉得对弟弟太无情。于是，他去找弟弟。他循着狗的吠声找到了那狗，它向他道出了事情的真相，因为它掌握这女人要诡计的证据。这男人把这狗转变成灰熊，对它说，从今以后它就是危害人的，有时还杀人的野兽。他自己回到村里，不由分说就用箭射杀了妻子。然后，他吃掉所有服饰（他弟弟、妻子和自己的衣服和装饰物，M_{661b}）。他原本是个英俊伟岸的男人，但他那怪异的饮食使他最后变成丑陋的、大腹便便的矮子。他走起路来更加难看。而且，他遇到的女人全都嘲笑他。只有"鹰"的一个女儿不这样，还好心地领他到一个老妪处，他是她的孙子。

翌日，"鹰"组织了一次射箭比赛，允诺把两个女儿许配给优胜者。没有人射中靶子，于是，"山狗"叫这貌丑的英雄与他同时射。这小怪物的箭正中目标；"山狗"谎称这是他的箭，但没有人相信。"鹰"命令两个女儿与新丈夫团聚。妹妹欣然从命，但姊姊害怕这男孩的丑陋，决定嫁给"乌鸦"。夜里，这英雄与年轻妻子保持远离，第二天又叫她出去。他央求祖母把他倒悬在帐篷顶上，由于这个位置，他呕吐出了全部吃下去的东西。当他的妻子回来时，他已恢复了原来的俊美。

第二天，举行了一次集体狩猎活动。这英雄杀死了许多野牛。回到村里，他接受了妻子递给他的用黏土弄白的水，拒绝了姻姊妹应丈夫"乌鸦"要求而配制的用炭弄黑的水。"乌鸦"满足于拾取猎人们丢弃的野牛头。他的岳父更喜欢另一个女婿拿来的好肉。"乌鸦"很恼火，把所有猎物都关起来（他是它们的主人）。饥馑接踵而来。只有这英雄还能去打猎。

人们试图弄清楚"乌鸦"把这些动物藏在哪里。不过，在这个时代，乌鸦的羽毛是全白的，因此，当飞入空中时便与天空共一色。于是，"海狸"想出一个主意，装扮成一具腐尸。"乌鸦"停在他身上。人们抓住他，把他吊在火的上方熏黑。从此之后，他变成黑色，可以看得见，但他飞走了，消失在地平线后面。

这英雄变成一头小狗，由化身为各种不同动物的同伴陪同，得到了“乌鸦”女儿的接待。她把他一直带到她父母关动物的帐篷那里。这狗狂叫，这些动物吓得四处逃窜。（Boas：4，第157～164页；Phinney，第163～172页。参见Boas：4，第85～90页；Cline，第212～213页）

这个神话与盗鸟巢者神话结成怎样的关系呢？首先，它例示了我们可称之为“波提乏转换”（transformation Putiphar）的东西，后者在南美洲得到证实（Wagley-Galvão，第146～147页；Murphy：1，第87～88页；和M_{135}，Koch-Grünberg：1，第55～60页，参见MC，第277页），且在北美洲也分布极广，以至对这个神话组完全可以采取这种迂回方式重作研究（参见本书第545～555，557页；St. Thompson：3，第326～327页）。

但我们仅满足于表明，这转换在现在的情形里究竟怎样，因为它在别处呈现其他形相。现在不是两个男人中的长者试图勾引幼者的妻子或妻子们，而是长者（父亲或哥哥）的妻子试图勾引幼者。这罪行的手段或后果是英雄爬上树，树使他与亲人在一种情形里暂时地，在另一种情形里永久地分离。向地面的返回（如果发生的话）需要提供帮助的动物干预。这种动物可能是不伤害人的，如同北美洲版本中的蝴蝶或蜘蛛，也可能是凶残的，如热依人版本中的花豹。因此，意味深长的是，处处反转盗鸟巢者故事从而为之提供对称形象的北美洲神话M_{661}让灰熊（这些北部地区里最可怕的野兽）充当花豹的对当动物，但反转了巴西神话赋予花豹的功能。M_{661b}的熊—狗不是帮助英雄下地，而是让一只可食用的飞禽出现，它的主人去捕捉这鸟，结果被一直引到天上，再也没有回来。

南美洲的花豹直到那时为止一直是烹饪用火的主人，在把火让与人之后便一直吃生食。同样，M_{661}的灰熊直到那时为止一直是家养动物，而从此之后就生活在野外。按照同一个神话的尤洛克人版本（M_{661c}，Erikson，第287页），被烹饪用火熏黑的乌鸦从此之后不再吃新鲜肉，变得只吃污物。

在岸地萨利希人、相邻的奇努克人和萨哈普廷人那里，盗鸟巢者故事开始于这样的插段：名叫“山狗”的半人人物在最后化身为动物之后释放了被海燕（燕鸥或其他海鸟）囚禁的鱼，以造福于未来人类。在 M_{661} 中，与这另一个神话相对称，一个半人人物暂时化身为动物，以便释放被一对地上鸟——乌鸦囚禁的猎物，造福于同时代人。

不过，M_{661} 中最令人注目的插段无疑是这个插段：英雄摄入服装和装饰物，这使他从一个高大英俊的成人变成一个童稚而又丑陋的小孩。为了解释这个插段，最好先指出，在接着的一个插段中，这英雄被倒悬在帐篷高处——靠近烟孔——因而把吃下去的一切都吐入火炉中，而这插段预示了表现“乌鸦”处于同样境遇而被烟熏黑的场景。在这后一种情形里，从火炉出发的、等同于作为一种烹饪方法的熏制的向上运动使一个原先又白又美的人物变得既黑又丑。在另一种情形里，相反方向的、等同于作为饮食过程之反面的呕吐的运动使一个已变丑的人物恢复其最初的美貌。

然而，这饮食行为——其效果被英雄的倒悬消除——呈现反常性：它不是作用于食物，而是作用于服饰。相对称地，乌鸦之悬吊于火炉之上也呈现反常性，因为这动物不是受烹饪，而是接受一袭新服饰。如果仅仅注意到这种烹饪代码向服饰代码的变换发源于盗鸟巢者神话的北美洲版本（M_{661} 使这神话的转换臻于完善），那么，这变换就无法理解。

M_{661} 的英雄因吃饱了服饰而大腹便便，并倒退到了童稚阶段。盗鸟巢者因失去了服饰和食物而蒙受饥寒交迫；他瘦骨嶙峋，差一点死去。实际上，只要把我们迄此为止扼述过的盗鸟巢者神话的全部北美洲版本考察一遍，就可以察知，英雄舍弃其服饰，乃是一个不变的特征。“山狗”通过强迫“鹰”赤身露体而使他从文化倒退到自然。而且隐喻地说，也从熟倒退到生，如同“乌鸦”的同伴强迫他被烟熏，由此把他的原始白色赤裸（这使他与天空浑然一体）变成一袭衣服，而其黑色从此之后成为他的特征颜色。M_{661} 的英雄除了例示了同一转换的这两个极端状态之外，还例示了第

三个状态。因为事实上他摄入了自己的衣服，所以，可以说，他**从里面穿戴**，而被亲人剥脱的盗鸟巢者被**从外面去除穿戴**；不过，也是由于同样理由，M_{661}的英雄**吃外面的**——因为衣饰包裹身体，这与盗鸟巢者不同，后者消瘦，只可以吃自己的养分，**吃里面的**。[11]

因此，所摄入的服饰作为反食物是对盗鸟巢者所脱下的服饰的转换。这种摄入的服装与其说相应于一个裸体挨饿的英雄所蒙受的食物缺乏，还不如说相应于南美洲对应神话中同一个英雄在获得烹饪用火并将之赐予人类之前所处的生甚或腐败的状况。在 M_1 中，英雄浑身盖满腐败的蜥蜴；兀鹰把他当做一具腐尸，开始吞吃他。这同一题材重又出现在 M_{661} 之中，但功能反转。在 M_{661} 中，一个次要角色（而不是英雄）转变成腐尸，以便俘获乌鸦。在本书遍历的地理区域的另一端，温图人（M_{662}，DuBois-Demetracopoulou，第 288～289 页）有一个神话，它把鲑鱼乃至鲑鱼的仪礼食用的起源与 M_1 亦予关注的岩石中由侵蚀形成的天然"锅"的起源（CC，第 185 页）连结起来；似乎是惊人的巧合，在那里也出现猎蜥蜴的题材，它是对真正狩猎的反转（因为蜥蜴在这里取名"鹿"），并且，主人公把它们系于腰带上，如同 M_1 的英雄所做的那样。

无疑，烹饪代码之被变换成服饰代码并不是北美洲文化特有的一种现象。许多其他语言都有这种现象，法语就可以作证。而且，我们已从这个一般方面讨论过这现象（CC，第 333～334 页）。不过，现在这些神话无疑赋予这现象以战略地位。在这些神话中，从一种代码到另一种代码的过渡决定了整个转换系列。如我们已在第 281～282 页开始表明的那样，这现象产生于两类事实。首先是树皮对文化域的覆盖，其多样应用分成等级，从食用一直到服饰，中间还包括食物和烹饪器具；其次是天然的或加工过的

---

⑪　这不妨碍更北方版本表明的掠食的乌鸦和这另一个寄生于人的鼠之间的对立，后者在北部阿塔帕斯干人那里由吃了自己服饰的人转变而成（Jetté，第 485～486 页）。

贝壳的混合功用：一方面作为缝合于衣服的衣饰或装饰物，另一方面作为集市上用于换取食物的商品，或者用于获取食物或其他物品的支付手段。通过树皮的中介以及兼作首饰和钱币的贝壳的中介，服饰的范畴和烹饪的范畴在土著文化中成为一种不仅是隐喻的而且是实际的结合对象。

最后还有一个论据支持这种解释。除了盗鸟巢者神话的“波提乏转换”之外，还有一个转换，我们将在后面考察它（本书第461页和以后各页）。在这个转换中，“山狗”不是占有姻亲，而是试图诱奸自己的女儿。（关于这神话组总体，参见Schmerler）我们只是指出，在这一组的大部分神话中，都是当女儿登上房舍屋顶去弄灭火，在下面的父亲“山狗”看到其私处时开始对女儿产生欲望的。这事件显然反转了盗鸟巢者系列中这样的事件：“山狗”点火烧了儿媳们的衣服，迫使她们赤身露体。与他对应的“乌鸦”在贝拉·库拉人和夸扣特尔人神话中以更直接的方式行事。这些神话重演了这插段（Boas：12，第90～91页；Boas-Hunt：1，Ⅱ，第288～291页）。因此，在一种情形里作为灭火行动者而成为性欲对象的女人在另一种情形里变成煽火的被动接受者。然而，“山狗”诱奸自己女儿的神话的许多版本解释说，他求助于火来完成自己的计划。他命令人们焚烧他的尸体，然后假装死去；这样，当他重新出现时，人们把他当作一个外人，他也就可以娶女儿为妻，而为了辩白，他说，只有她会正确地点燃他的烟斗。各个派尤特人和绍绍纳人版本让他吃自己的已在灰烬中烧熟的阴茎，作为惩罚。因此，如果说由于我们已阐明的那些理由，这个总是与火相关的事件序列反转了盗鸟巢者神话所由构成的序列，那么，同一人物所运用的手段——强迫儿子除去服饰，以便占有他的服饰、外貌和妻子——必定相反地建基于裸体和生食之间的等同关系。

M_{661a}的构造极好地说明了一些对称关系，它们把这个神话与盗鸟巢者神话连结同时又对立起来。在两处，“鹰”和“山狗”都介入，但在这两个

人物的优先次序发生反转［(“鹰”＞“山狗”)⇨(“山狗”＞“鹰”)］的同时，他们还一起从主角行列转移到了配角行列。他们始终出现在故事中，但处于后沿。这样，他们便以这视角变换证明，这个神话在某种意义上以自身作为枢轴。然而，指出这样一点也不无意义：在也赋予他们以适中角色的一个瓦斯科人故事（M_{663a}，Sapir：1，第 233 页）中，“山狗”及其弟弟“鹰”包含烹饪的内涵：两兄弟一起过活，“山狗”待在家里期间，“鹰”出去打猎。各人配制自己的食物。“鹰”煮他杀死的大猎物，“山狗”逮鼠，把它们放在灰烬中烤。“山狗”出于嫉妒而杀死了弟弟，并开始过游历生活。他说：“算了！我到树林里去吧，因为印第安人快要来这片土地上定居了。”

这神话在下述意义上令人感兴趣：它隐含地宣称，煮优越于烤，树皮容器优越于不知道使用木扦的极其原始的烹饪技术（参见本书第 330 页）。借助鹰和山狗所形成的对偶[12]：

（鹰：山狗）::（煮：烤），

它表达了可称之为烹饪域的东西：

（鹰＋山狗）＝烹饪。

不过由此可知，在 M_{661} 中，反抗的“乌鸦”剥夺了“山狗”和“鹰”为头领的村子的全体居民进行烹饪的资料（通过囚禁猎物），他代表他们的负面对应者：

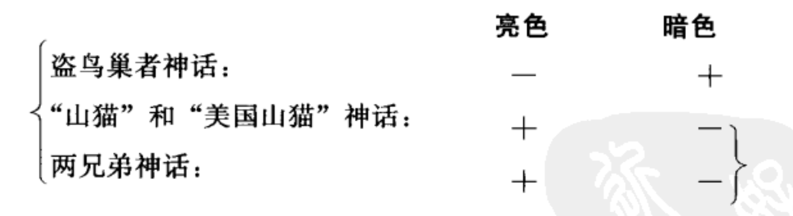
乌鸦＝（鹰＋山狗）$^{-1}$。

---

⑫　关于火起源的汤普森人神话（M_{663b}，Teit：5，第 338～339 页）让三个动物分担这些角色：海狸从利顿地方的人那里偷取火，把火给予尼古拉河和斯潘塞斯桥的人；“鹰”教他们烤，“臭鼬”教他们煮。因此，对于这个版本来说，烹饪域由火加上烤和煮构成。

实际上，“乌鸦”的负烹饪涵义缘于人们把他弄黑时他所被动地受到的烟熏，而“鹰”和“山狗”一者与煮，另一者与烤结成既是正的又是主动的关系。“鹰”和“山狗”所以能够构成相关而又对立的两个项的对偶，是因为他们的对比以双重形相体现出来：“鹰”是**天上的**和**捕食性的**，“山狗”是**地上的**和**食腐肉的**。至于“乌鸦”，他与这另两个动物结成一个三元组，其资格乃源于他像一者一样也是**天上的**，又像另一者那样也是**食腐肉的**。这个呈三角形的体系把第四个位置保留给可借助两种更随意的关系界定的动物：像“鹰”那样是**捕食性的**，像“山狗”那样是**地上的**。这些神话中出场的这两个动物是“美国山猫”和“灰熊”：一个是供食者，另一个是食人者，也即分别被赋予就烹饪而言是正的和负的涵义。

由以上所述可知，在不同轴上反转盗鸟巢者神话的两兄弟神话和“山猫”与“美国山猫”神话在另外还反转各自颜色的值即白和黑或者亮色和暗色时带来了这样的结果：这三个神话要构成一个相干的对立。更具体地就 M_{661} 而言，这颜色对立在那里出现两次：被黏土染白的水是好的，被炭弄黑的水是坏的；“乌鸦”由白变黑。因为这染黑带有惩罚的性质，故务必使“乌鸦”从捕食状态倒退到食腐肉状态。最后，因为 M_{663a} 确立了前者对于后者的优越性，所以我们可以提出：



	亮色	暗色
盗鸟巢者神话：	−	+
“山猫”和“美国山猫”神话：	+	−
两兄弟神话：	+	−

这里产生一个问题：北美洲神话的盗鸟巢者为什么喜爱暗色皮肤的女人？实际上，这种偏爱构成了从南方的克拉马特人，中经北方萨哈普廷人、奇努克人、科利茨河萨利希人和普吉特海峡萨利希人，一直到北方的汤普森人的神话组的一个不变特征。按照各个版本，亮肤色女人被称为“松

鼠”或“鱼”、“鼠”、“蝗虫”、“鱼精”、“鸭”、“天鹅”、“草地鹨”、“燕雀”；暗肤色女人被称为“啄木鸟”、“斑鸠”、“鞘翅目动物”、“蝗虫”、“黑天鹅”、“潜鸟”、“雄鸭”。为了运用现代的语汇，我们倾向于仿照厌恶技术（technophobe）动物和喜爱技术（technophile）动物间的对立来解释这些动物的对立。这样做的根据是一个双重事实：在许多版本中，对亮肤色不贞女人的惩罚在于把她们转换成从今以后远离人生活的野鸟，以及这种转换在 M_{661} 中也作用于英雄的狗这种家养动物，其时它变成灰熊。不过要给予这解释一个经验的基础，是很困难的，甚至是不可能的，因为从一个组到另一个组，同一些动物有时因地而异。例如，蝗虫和鞘翅目动物在萨哈普廷人和普吉特海峡萨利希人版本中是黑的，这些版本把它们与白鼠相对立；但是，在科利茨人版本中，白色的鼠和蝗虫一起与黑色的鞘翅目动物相对立。我们充其量只能指出，鼠总是白的，鞘翅目动物总是黑的，但种的身份仍捉摸不定，尤其涉及鸟的时候。因此，根据动物习性来作解释，似乎此路不通。

所以，我们尝试换一个角度来探讨这问题。在整个北美洲，亮和暗的对立每每一方面与白昼和黑夜的对立，另一方面与男人和女人的对立相连结。一个岸地萨利希人神话（M_{716b}，Adamson，第 85 页）把黄昏的“暗”姑娘和拂晓的“灰”姑娘相对立。在大陆另一端，东北部各部落把“黑夜出生的”又黑又丑的小孩与“白昼出生的”又白又美的孩子相对立。（Speck：4，第 24～25 页）曼丹人与这两个群体远隔同样距离，他们把白色蒿属植物与太阳相连结，白尾鹿与白昼相连结，黑色蒿属植物与月亮相连结，黑尾鹿与黑夜相连结。（Maximilien，第 366 页；Bowers：1，第 304～305 页）他们的邻族奥马哈人说，年轻人在青春期灵魂变白，这时灵魂从晦暗中重生，因为黑夜是白昼的母亲。（Fletcher-La Flesche，第 128 页）

另一方面，我们已利用过其神话（本书第 155～156 页）的加利福尼亚岸地维约特人按照烟斗的斗用亮色石头还是深色石头做来区分烟斗。他们称

前一种类型烟斗为男式的，另一种类型为女式的。这些印第安人还认为，星辰是白日里弄瞎眼的女人。(Kroeber：8，第 39 页）白色和黑色的这种性别涵义也存在于大陆的中央，在肯萨人（Kansa）(Skinner：12，第 760 页）和奥马哈人那里，他们反转了加利福尼亚的公式："贝壳"公会的成员把榧螺（*Olivia nobilis*）的白贝壳当成女的，雅螺（*Olivia elegans*）的较深色的贝壳当成男的（Fletcher-La Flesche，第 519～520 页）。不过，这种分类属于一个非常复杂的象征系统，它只不过说明了这系统的一个方面。在这个起源神话中，白昼天空（明亮的、女的）与黑夜天空（晦暗的、男的）形成一个对偶，它同黑夜天空的另一种模态（晦暗的、女的）与地（男的）所形成的对偶相关联。另一方面，贝壳在低的领域相应于在高的领域中的星辰，因此，它们一起属于黑夜天空。按照这个起源神话，男人总是发现暗色贝壳，女人总是找到亮色贝壳。因此，这种与各自发现者的性别的关系可能既是对应关系，也是互补关系。(上引书，第 513～514 页）

无需多举例子。实际上，我们已在《从蜂蜜到烟灰》(第 425 页）中表明，按照在美洲无疑也在其他地方的思维，女人与黑夜的关系以及男人与白昼的关系具有一种运作价值，从这里可以找到理解一些流传非常广但与所有别的解释相悖的仪式例如禁止女人看响菱的线索。不过，我们还记得，在普吉特海峡地区，盗鸟巢者故事的各个版本（M_{606c}，本书第 276 页）把他的白肤色的和不贞的妻子等同于鱼卵女儿，她们被其他神话形容为"非常美而又白皙"(Boas：5，第 156 页)、"又白又漂亮"(Jacobs：1，第 139 页)，等等。此外，奇努克人正是因为白人的肤色而挖苦地把他们叫做"鱼精"(Jacobs：2，II，第 560 页)。萨利希人神话用来描绘一切鱼的未来母亲鱼卵女儿的话几乎一模一样地重现在一个瓦斯科人神话（M_{601a}）中。它把这些话运用于描绘鲑鱼的自私自利的女主人："她们光彩夺目，比太阳还要耀眼，而且她们拥有白木做的桨，非常好看。"(Sapir：1，第 266 页）这样，白色和白昼或太阳特性间的联系也显现了出来。

不过，如果说与这些邪恶姊妹相反，一般女人都与晦暗有亲合性，那么，由此可知，不管暗淡可能有多大魅力，它都构成与女人的真正本性相矛盾的一个属性。再次利用不久前在另一背境之下运用过的一个区别(L.-S.：2，第十三章)，我们可以说，暗肤色女人是和谐的，亮肤色女人是不和谐的。[13] 我们已经根据这个理由而明白，英雄喜欢前一种女人，只有她们会生儿育女，忠于山盟海誓。可是，为什么萨利希人和萨哈普廷人神话的“山狗”表现出相反的偏爱，他认为他儿子最钟爱的女人“黑发棕肤，很丑”呢?

为了回答这个问题，就必须记得，我们的探究所由开始的克拉马特人和莫多克人那里，盗鸟巢者和他的父亲各自的角色被赋予两个造物主艾希什和克穆卡姆克。他们前者与月亮，后者与太阳有着显著的亲合性。这种亲合性在以动物替角“貂”和“臭鼬”取代这两个主神的神话中仍存在(本书第35页)，且在奇努克人和萨哈普廷人那里也得到证实。在他们那里，盗鸟巢者及其父亲的角色传给了“鹰”和“山狗”。然而，克拉马特人和莫多克人设想的坏太阳造物主和好月亮造物主间的简单对立在这里变得复杂了。在萨利希人和他们的某些邻族看来，世界的秩序和正常运行取决于对抗力量之间的令人满意的均衡，而白昼和黑夜只表达了这些对抗力量的一个方面。唯有当月亮柔和地照亮黑暗时才例示了光亮和晦暗的这种**相互调和**。月亮兼而属于黑夜和白昼；因为，经验证明，月亮并非专属于黑夜，最黑暗的——最晦暗的——黑夜是天上没有月亮的黑夜。这些神话说，另一方面，在月亮要当白昼天体的时候，它把大地弄干，烧焦，使人类无法生活。

与月亮不同，太阳能够主宰白昼但又不带来这种灾祸；不过，也与月

[13] 因此，金黄色头发女人的美貌往往是凶险的，如人们所知注定会破坏琴瑟和谐；不过，我们神话的英雄甚至在夫妇关系中也对之不动心这种品格则是一切社会和家庭美德的典范。

亮不同，经验证明，太阳与黑夜不相容。太阳仅仅属于白昼，因而它在宇宙学中只占据从属地位，即作为月亮的弱化翻版，而这两种形相只有在月亮那里才得到调和。萨利希人神话还让太阳诞生于它的兄弟出生时撒下的尿，它的出生是在月亮飞走之后（M_{375}）。为了探明这个问题，我们必须明白，如这些神话中每每发生的情形那样，即便不是从历史的那么也至少从逻辑的观点来看，这对立关系先于对立的事物。

因此，在这样一个体系中，坏造物主太阳这个人物被去除了，或者更确切地说，萨利希人把它转换成骗子，其所作所为戏谑地模仿好造物主、世界和社会秩序制定者月亮的创造文明工作，以至“山狗”作为骗子成为有如反转“月亮”的人物。一个以其睿智和大度完成事功；另一个则可以说以挫折毕其功：他对世界秩序的积极贡献产生于事故、鲁莽和差错。然而，克拉马特人和莫多克人所设想的盗鸟巢者和他的父亲间的那种对立在这些北方版本中依然存在。“山狗”以其降为负面表达的对太阳的亲合性而保留了对亮色皮肤女人的偏爱。盗鸟巢者与作为宇宙秩序制定者的造物主有类似之处（他仍悄悄地充当这造物主的替身），他由此而保持着与月亮和黑暗的亲合关系，而这便解释了暗色皮肤女人何以受到他偏爱。

意味深长的是，为了使这浩大神话组的解释臻于完善，我们不得不一直回溯到我们用作出发点的那些例子，并且，一瞥之下，我们就定能理解这神话组总体。实际上，盗鸟巢者故事——整个这神话组所共同的——构成了可以说是这神话组的起调节作用的基本单位。从这里发现，萨利希人和萨哈普廷人联向在他们看来是世界秩序必不可少的两个方面：鲑鱼的解放和商业交换制度的建立。不过，克拉马特人，尤其莫多克人生活在远离哥伦比亚河各大集市的地方；如果说他们经常在那里出没，那么，主要是为了到那里出卖他们的战利品：克拉马特人和结盟的莫多克人与皮特河各部落交战时俘获的充作奴隶的俘虏，或者，克拉马特人独自充当中间商向南方邻族买进他们，再把他们转售到北方（Spier：2，第 38～42 页；Ray：3，

第 134,144 页）。脱离生产任务来看，这种交换是战争的功用而不是确保人际和平的条件和手段，所以在这里不可能提供部落际关系的一种值得称道的模范，更不能给出全部社会秩序所应解决的种种问题的一种解决方案。因此，克拉马特人和莫多克人神话的基本调节单位不是开辟了交换的程式，而是通向部落际竞赛的程式，它与交换的程式相对称。这种竞赛还使他们得以避免战争，但不是辩证地把战争转换成其反面，而是为之提供伤害性减小的替代活动。

另一方面，莫多克人主要靠狩猎和采集为生。无疑，他们在春天和一年的其他时期都打渔，但鲑鱼并不溯游到他们的河流里来，因此，他们只得捕捞食用价值较低的鱼种（Ray：3，第 192 页）。克拉马特人情形不是这样，因为鲑鱼和其他鱼一年多次游入他们的名祖河流及其支流。不过，这些印第安人似乎并不像西面和北面的邻族那样纠缠于复杂的捕鱼仪式。而且，他们的神话把鱼的创始挪前到时间之肇始，远早于造物主为之与儿子发生冲突，把后者变成盗鸟巢者："首先，克穆卡姆克创造了事物和生物，他决定让一切鱼种都存在……此后，且在完成了这一切工作之后，克穆卡姆克借口盗鹰的巢，叫他儿子爬上一棵树……"（Gatshet：1，Ⅰ，第 94 页）因此，鱼的创造取代了鱼的解放，而且这创造在故事叙述的前后次序中也早得多。事实上，我们已看到（本书第 85，95～104，147 页），克拉马特人和莫多克人把盗鸟巢者故事与狩猎而不是打渔的起源相关联。然而，狩猎以战斗和冒险为特征，因而就觅食关系而言，同捕鱼相对立，一如在部落际关系层面上，作为战争之一种方式的竞赛与温和的商业交换相对立。这样，我们得出一张总表，其中记下盗鸟巢者神话一方面在克拉马特人那里，另一方面在岸地萨利希人和萨哈普廷人那里所得到的成对称的值和功能，它们每次都同技术—经济基础相连结（图 24）。

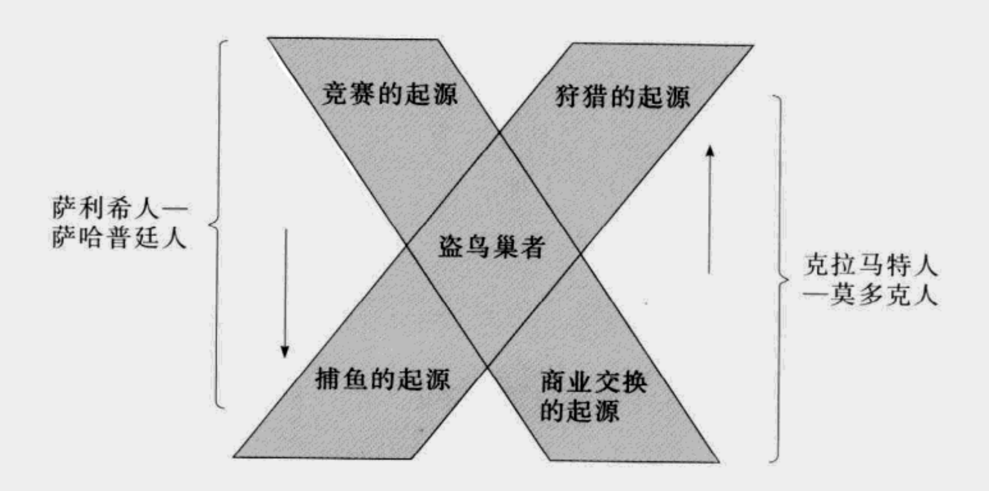


图 24　盗鸟巢者神话的反转构造

第五篇

辛酸的知识

但愿阿耳戈船从不会飞过那深蓝的辛普勒伽得斯，飘到科尔喀斯的海岸旁。

欧里庇得斯：《美狄亚》(*Médée*)，第1～2行





I　访问天空

大树，你生命力旺盛超过柏树，
你永远生长不息吗？——可是，我们已小心地
为你那没有尽头的画集采集到几帧画幅，
弟兄们发现来自远方的一切多么美丽！

波德莱尔（Charles Baudelaire）：《旅行》（Le Voyage），
《恶之华》（*Les Fleurs du mal*）CXXVI，iv

上面的讨论集中于萨哈普廷人及其远亲内兹佩斯人的神话。在这个研讨过程中，凡有必要时，我们都无限制地旁征博引岸地和内地南方萨利希人神话。他们的领土和萨哈普廷人领土接壤，还与后者结成极其密切的商业和通婚关系。因此，把同一个神话的某个版本指认给一个语系而不是另一个语系，常常很困难。

这些讨论逐步地回归到盗鸟巢者故事；因此，重要的是要考察这故事在萨哈普廷人分布区域的北部也即在这个浩大的萨利希语系——南面的蒂拉莫克人和北面的贝拉·库拉人构成的两个孤立前哨是例外——中所采取的形式。萨利希语系占据着一片连续的领地，从温哥华岛东部一直到落基山脉山麓，覆盖哥伦比亚河和弗雷塞河流域的主要部分。

这个探究遇到了种种具体困难。这不仅仅起因于这样的事实：尽管工作量已经相当大，但我们对萨利希人神话还是只知道一些片段，因为就此而言，这里的形势与萨哈普廷人及其邻族那里的形势没有什么不同。

事实上，萨利希人的历史和种族志都促使这项分析工作变得复杂化。哥伦比亚高原的萨利希人自19世纪下半期起皈依基督教。这有时出于他们自己的主动。例如，弗拉泰德人为了到密苏里河的圣路易斯，以便恳请派遣传教士［第一个是著名的德斯梅（de Smet）］，不惜冒着生命危险穿越敌对部落的领土。自从那个时候起，他们得益于温和的性情和对于白人的友善态度，一直过着安宁的日子，除了时疫引起的灾祸而外，直到1870年前后为止。[①] 至于当代，他们逐渐偏处于保留地内，他们的传统文化发生了变化，何况来自大草原部落的影响至少比殖民者的影响早一个世纪。因此，对于这种传统文化，种族学家根据老年传述者的证言和早期旅行者或传教士的记叙而不是亲身观察来予以重构。

尽管同一语系内部存在各不相同的语言，岸地和内地萨利希人也有着不同的习俗、制度和生活方式，但人们还是公认这里可以看出一种文化有其独特之处，而这种文化的内部分化只是逐渐地从两个方面形成，一个方面是大草原各部落的邻域，另一方面是太平洋西北岸邻域。也切不可低估易洛魁人的作用，他们从18世纪末起一直充当皮货商的向导，在无疑引进来自东方的土著神话的要素的同时也唤起了弗拉泰德人对天主教和《圣经》的好奇心。

我们已在《序》中回顾说，这里不再重复：美洲的这个地区是较古老的居民地之一，从距今一万二三千年之前一直到有历史记载的时代，始终不断有种族居住。这个地区位于海洋和落基山脉之间，可以说构成一条走廊，其地形可能起了作用，使通过白令海峡或者内地河谷迁移来的一个或多个种族群体分离出来，然后永久独处。[②] 无疑，萨利希人最初的居住地仅仅是他们今天实际分布区域的一部分；据估计，这个分布区域向东面

① 海岸邻近地区情形就不一样。举一个例子：那里的普吉特海峡尼斯夸利人（Nisqually），他们的实有人数也许达到过2 000人，经过1855—1856年殖民者的杀戮，只剩下几百人。及至1910年，只有18个人了。

和南面延伸。不过，这分布区域本身从总体来看是移动的，周围还环布着一些非常古老的居住地遗址。它们年代相仿，在一个很长时期里一直不断地有人生活着。我们对语言年代学派（école glotto-chronologique）所作的重构应当采取审慎的态度。但看来意味深长的是，这个学派断言，萨利希语系内部分化成各种语言，需要六七千年的时间（Swadesh：1，2，3，4，5，参见 Kroeber：10；Suttles-Elmendorf；Elmendorf：2）。因此，作为这个地区远古居民的后裔，今天的各部落可能已扩充了领土，但仍大致保持原来的位置。

如果说萨利希人，也许还有岸地奇马夸人（Chimakuan）（他们构成一个孤立的语言飞地）来源于远古一次到美洲定居的浪潮，这股浪潮在东面落基山脉和西面海洋双重屏障的隔离下长期不与外界接触，那么，就可以理解，尽管距离遥远，但在他们那里仍可能留存下来一大笔神话财富，它同时沿几条特定道路发展，而其他几次差不多同时代的但通向落基山脉以东的移民浪潮后来把这笔财富一直带到南美洲的中央。如许多例子所提示的，我们可以指望在北美洲向外延伸的这个地区里找到一片理想的地域，可对同一些神话源自两个半球的版本进行比较。事实上，从本书开头起，我们就一直不停地追随埃伦赖希（Ehrenreich）去证明，新大陆似乎没有一个地区会提供一些神话体系，它们尽管直线距离相隔有几万公里，但相似程度如同巴西中部与南部和我们这里探究的克拉马特河和弗雷塞河间的地区之间那样密切。

可惜，比诸已经提出这个问题的萨哈普廷人和奇努克人那里，萨利希人神话的分析在地理和历史以外的另一个层面上遇到了种种重大

② 这里假定如布赖恩（Bryan）（第 399 页）所断定的，他们无法通过长长的海岸线："那些认为跋涉者能够沿着阿拉斯加和英属哥伦比亚海岸向南迁移的人无视这些地区到处是险峻的峡湾，在没有海滩的地方，山岭往往直接垂入大海。"参见本书第 3 页。

困难。这些困难的产生并非由于这样的事实：温哥华岛与岸地之间、北方海岸和普吉特海峡之间、海岸与乔治海峡和内地之间、海谷和哥伦比亚高原之间在生活方式、技艺、社会制度和宗教信仰上有着相当大的差异。恰恰相反，这是因为我们可以合理地料想存在着这样一些歧异，它们使人得以根据许多例子证明，同一些神话以一定方式随着不同的经济和社会形势而发生转换。例如，西部的各种族群体遵从一种严格的等级体制，按照这个制度，以与出身和长幼次序相关的财富划定贵族、平民和奴隶的分界线，而内地的种族群体在这一切方面是一无定规的。这些群体中有不少甚至根本就没有继承、等级和奴隶之类的观念；在大草原的影响下，另一些群体——在东部和南部的——创立了建基于文治武功本领的等级体制。同样，温哥华岛的居民，以及较小程度上海峡沿岸的和普吉特海峡的居民建造其大无朋的房舍，这在所谓原始人那里无疑是绝无仅有的：墙和屋顶用板做的不规则的棚，长度可达几百米。内地的民居则大为不同：在夏天是用席子和树皮遮盖而成的粗陋掩蔽所；冬天是形制略呈金字塔形的、半埋入土的房舍，屋架上覆以土，每到春天把屋架拆除。捕鱼或者狩猎——除了热心从事的采集包括野生球茎、根和浆果的采集以外——在经济上占据首位，视种族群体生活在大海、海峡、河流湖泊邻域与否而定。此外，还应区分海洋捕鱼——鲱鱼、烛鱼（*Thaleichthys*）——和河流捕鱼。鲑鱼（*Oncorhynchus*）的五个构成主要资源的大种只在河水变冷但降温还不至于成为不可逾越的障碍的情况下才往上溯游到很远处。此外，主要在冬天，人们不得不满足于捕捞不怎么可口的 steelhead trout（铁头鳟）（*Salmo gairdnerii*）。

尽管有着这种种相当大的差异，但还是可以找出一个共同特征，它给这个地区的所有神话都打上了烙印。如果说可以把东部的群体——湖畔印第安人弗拉泰德人和锥心人——作为例外，在他们那里可以观察到有不同程度的某种类似于显然假借自大草原的部落组织的东西，那么，萨利希人没有部落，也没有国家。无疑，他们感到，操同一种语言或同一种方言的人们

相互间有一种朦胧的关联性；此外，西部各民族那里的广布的家族、北部和中部各民族那里的半游荡团队或半定居村落、南部的地方群体为社会秩序提供了唯一基础。无论世袭还是选举的酋长都很少被授予实际的权力。即使对温哥华的贵族统治的社会，在那里优先权的次序和家族的威望不断通过大量奢华宴席和财富分配来重复肯定，我们也可以说（Barnett：3），由于没有当局和国家，就只能靠从小加以灌输并得到严格遵守的规则来治理。

因此，无论涉及的是世系、团队还是村落，我们到处都是在与小的自立的社会单位打交道，而至少在中部地区（因为岛和岸地的民族以及大草原部落的邻近民族出于自愿或不得已而具有比较好战的习性），这些小单位乃得利于哥伦比亚高原居民的喜好交往气质而和平共处，交相往来。这种局部的地方主义（particularisme）和这种普遍的流动性不能不在神话上反映出来。关于这些神话，对于每个方言群体，我们都掌握多重版本，尽管文献并不完整。这些版本各不相同，差异的程度远甚于一般的情况，其方式也异于一般情况。因为，这里的整个情形让人产生的第一个感觉是，这些神话的原始材料似乎碎成小块而又按任意镶嵌的方式重组起来，同一些元素可能进入各个不同的组合之中。由此可见，要划定各神话类型的分界线，往往很困难，甚至是不可能的。这样，我们在判定是否已从同一个神话的一个异本过渡到另一个异本，或者从一个神话类型过渡到另一个神话类型时，就总是犹豫不决，而原先曾以为这是烛然分明的事。

这种神话材料不稳定性也可以用另一些因素来解释。萨利希人无论在岸地还是在内地都自觉与邻近的或者遥远的群体通婚，这或者是为了拓展政治结盟的网，或者是由于所谓选择的和平在内地盛行，使得这种联姻方式和其他方式一样甚至更加便利，因为实行一种以双系继嗣和禁止近亲表堂兄弟姊妹通婚为基础的亲属体制。既然商业交易和通婚一样活跃，以及人们出于某种意图而频繁互访，所以，有理由认为，从萨利希人分布区域

的一端到另一端，每一个神话都在产生之后迅即变成公共的东西，而每个小社会单位都以自己的方式接纳它。我们将要作的探究还带有理论和方法论的双重意义。有一个神话复合体，我们尚能认识它，但它似乎被一些小社会不断地加以分解和重组。这些小社会具有政治上无定形的特征，并且相互渗透。这使得我们能够假定，这些社会与南美洲其他文化共有的各个重大题材在它们那里也像它们那样仅仅以分成片块的状态存在。那么，在这样一个神话复合体中，我们能不能识别出转换规则和一种结构呢？

然而，进行这个探讨，最好先简短地回顾一下内兹佩斯人神话。内兹佩斯人北面与萨利希人接壤，在语言上是萨哈普廷人的远亲。而且，他们为这两个语系提供了一个恰当的过渡。此外，他们讲述盗鸟巢者故事的方式与锥心人版本有许多共同之处，从而证明受到萨利希人影响。我们已援引内兹佩斯人版本（M_{602a-h}，本书第 265 页）来证明，与萨皮尔的看法相反，这些版本把盗鸟巢者神话连结到鲑鱼解放神话之上。这个重大差别（内兹佩斯人的故事以之预示了萨利希人的故事，在后者之中，这个特征取得其全部重要意义）在于这样一点：自我们考察盗鸟巢者故事以来，盗鸟巢者第一次未被一直囚禁在一棵树或岩石的高处然后再下到地面，而是在此期间，栖木大大升高，一直到达天上世界，他访问了这世界，历经艰难险阻。这个特征在 M_{602b}（Phinney，第360～381页）和 M_{602c}（Boas：4，第 135～137 页）中特别明显。这两神话都详细说明，名叫“小山狗”的英雄首先穿越云层，然后在一个世界里落脚，这世界据 M_{602c}说“与我们地上完全一样”，那里非常寒冷。

最初遇到的居民表示出敌意，最后遇到的是蜘蛛，它们提供了帮助，因为这些动物制造绳子，英雄借助它重下地面。在另一个版本中，也是同一些蜘蛛先是怀有敌意，但后来转而提供帮助。英雄返回地上后收回了一直忠于他的暗肤色妻子——“蝗虫”或“鞘翅目动物”，把亮肤色妻子——

“鸭”或“天鹅”——变成野鸟。然后，他向父亲“山狗”报复，叫后者用一根易断的绳子运送猎物。并且，他还使原先平坦的地面变得高低不平。“山狗”很难克服这些障碍，行进速度就更慢了。“山狗”疲惫不堪，又受酷热之苦，因而口渴难忍，极想喝河里清凉解渴的水。河水把他一直引到鲑鱼的女主人那里。她们收养了他，当时他已化身为一个婴儿。可是，“山狗”挖开了拦河坝，解放了鱼。（M_{620e}，Boas：4，第138～139页；M_{602b}）接下来的插段就是我们在上一篇里已详加讨论的关于相互窃取食物的插段（$M_{602f,g,h}$，Boas：4，第139～144页），内兹佩斯人故事也赞同这种窃取，为此把独特的毛赋予狼、狐、臭鼬或者浣熊，而这种天然属性与属于文化的器物和餐具相反，是无法交换的（参见本书第297页）。

我们已逐渐表明访问天空的题材和烹饪用火起源之间的联系。因此，尤其对于熟悉本《神话学》前几卷的读者来说，强调指出这样一点是有益的：内兹佩斯人小心翼翼地让盗鸟巢者甚至在开始历险之前就先成为火炉的发明者：“‘山狗’有一个儿子，他是一个头领，也是一个勇敢的男人。他爬上了斯内克河附近的一座山上。一天早晨，他踢了一脚一根砍伐过的树干，火星溅了出来。从此之后，他烧火让人类取暖……”（M_{602c}）“‘小山狗’是狩猎头领。他给同伴规定了约会地点。一到那里，他直奔一棵砍伐过的树干，用脚踢它；火焰燃烧起来，树木着火。当‘小山狗’向猎人们发布命令时，他们围住火取暖。”（M_{602b}）也是在这种情形里，我们感到这些版本与萨利希人版本相近，但有一点例外：盗鸟巢者故事所没有的插段在汤普森人那里出现在另一个故事中，在这个故事中，父亲和也取名“山狗”的儿子即年轻的英雄有着同样的魔法（Teit：4，第38页）。[3]

因此，就在盗鸟巢者故事最终抛弃我们最初在南美洲遇到的那种散文样式，以便借助访问天空的插段而带上史诗色彩和宇宙学涵义（不过，我们的全部工作并不在于从一开始就揭示在可以当做如英语“just so story”所说的“就是这样的故事”的平常东西里在下述意义上所包含的宇宙学涵

义：它讲述了事物的所以然）的时候，火起源题材在这交响乐的前几个小节中——然而在巴西中部的热依人那里（M_7—M_{12}）仅仅是在结束处——得到庄严的回响，从而证明，这里始终关涉同一出戏剧，但只是捕捉它的一个发展阶段。在这个阶段，所产生的火快要振摆以便从地上的变成天上的，并且在这临界点上，再也不可能成为一者却又不复是另一者——因此在一座山的顶上点燃——这最后结果必定仍悬而未决，因而，这题材唯一可占用的地位是在开端。还应指出，内兹佩斯人和汤普森人版本不是从烹饪方面来修饰火，而是专门从取暖抗寒的方面修饰火，这里涉及的不是家庭火炉，而是酷寒所要求的、在灌木丛中点燃的临时火。

我们的这几本书通篇说明一个命题：神话的细枝末节包含着深长的意味。现在，这个命题再次得到证实。实际上，从克拉马特人一直到北部萨利希人，我们一直在跟踪盗鸟巢者神话，以便察明，在整个这一地区，有一个转换在起作用，它使这神话区别于各南美洲版本（不过在这些版本中，我们也可揭示这转换，但它处于潜在状态）（参见 CC，第 105～106 页）。这转换在于**生**这个范畴过渡到**裸露**这个范畴，它把文化与其说与烹饪的起源还不如说与服饰的起源相联系（本书第 45 和 366～367 页）。事实上，在内兹佩斯人版本中，有些极力强调英雄穿着美丽的衣服，他父亲在他爬树之前强迫他脱掉；因此，作为神话开始时取暖用火的主人，英雄变成了裸体男人，在寒冷环境中冻得发抖。

刚才我们已经看到，各个内兹佩斯人神话和热依人神话如何表现出关联性。因为热依人神话是对我们的全部分析所由开始的博罗罗人参照神

③　我们已在我们的 1968—1969 年法兰西学院教程致力于分析这故事所属的神话组。我们试图表明，它如何通过一系列转换而与盗鸟巢者故事发生联系。为了不让本卷变得累赘，我们割舍了这个展开的阐发，希望以单行本形式重新发表它。参见《法兰西学院年刊·1969年》（*Annuaire du Collège de France*，*69ᵉ année*），1969 年，第 285～289 页。

话 M_1 的转换，所以，各个内兹佩斯人神话必定与 M_1 结成一种关系，这关系与我们已揭示的它们与 M_7—M_{12}之间的关系相对称。实际上，它们在这方面的确如此，因为作为抵御寒冷的火的创始者，这英雄后来通过引起热和缺水来向他父亲报复（当老“山狗”受口渴煎熬时），而在 M_1 中，他通过引起雨，因而引起水的丰富来进行报复，这水淹没所有家庭火炉，使之统统熄灭从而剥夺他父亲的火。因此，也正是在这个具体问题上，内兹佩斯人神话通过反转从克拉马特人—莫多克人一直到萨利希人始终不变的一个消息而保持其独特性，而他们全都以与 M_1 对等的方式不提或者只是暗示火的起源，但说到雨、洪水或者它们的功能等当物，英雄则以之作为手段进行防御或报复（本书第 27 页）。

因此，内兹佩斯人版本所例示的与萨利希人版本的接近并不妨害（倒是要求）在其他层面上出现对立。例如，一个内兹佩斯人版本详确说明，五姊妹拦住的鲑鱼是人化身而成的，而“山狗”解放他们，就使他们恢复本性。这就反转了萨利希人神话（M_{375}，等等）和接壤的萨哈普廷人神话（M_{610}）。按照后两种神话，为了给人谋得鲑鱼，必须把类似人的生物变成鱼。另一个特征反转关涉地上世界和天上世界之间的关系。内兹佩斯人英雄创造起伏的地形（应当把这创造工作比诸“潜鸟女士”循环中女英雄的类似创举）（参见本书第 115～118，124，131，134～137，152 页），意味着从前地面是平坦的。西部萨利希人把这种地貌归诸天上世界，例如贝拉·库拉人（Boas：12，第 28 页）、汤普森人和克拉拉姆人（本书第 394，440 页）就说，那里是一马平川，地势一无起伏，也没有灌木植被，唯有风吹拂不止。另一方面，如果说内兹佩斯人断定，地**最初**是平坦的，**后来**起了褶皱，那么，岸地萨利希人及其邻族萨哈普廷人则让我们常常提到的造物主“月亮”循环（M_{375}）用地震的起源解释为何地面周期地膨胀和收缩（Adamson，第 160，172，175 页；Jacobs：I，第 140 页）。这种关于地震的神话需要作专门的研究；这在我们就俟诸异日了。

我们已说过，这些内兹佩斯人版本构成其他萨哈普廷人的版本和毗邻的萨利希人群体的神话之间的过渡。因此，我们从锥心人着手探讨后面一些神话。锥心人的领土在北面与内兹佩斯人领土接壤。

M_{664a} 锥心人：盗鸟巢者

“山狗”的儿子有两个妻子。一个皮肤呈暗色，是一个小男孩的母亲，名叫“黑天鹅”；另一个皮肤呈亮色，无小孩，名叫“燕鸥”（小海燕，也叫海燕）。前者人见人爱，后者讨众人嫌。然而，“山狗”却对后者情有独钟，为她的白皙所倾倒。

因此，他要求儿子爬到一棵松树的高处去盗雏鹰的巢；他借助魔法，眨眨眼，就使这树升高，一直达到天上，英雄在那里落脚，发现那地方“与地上毫无二致”（参见 M_{602c}）。

他发现一头鹿，把它杀了，撕成碎块，弄干这肉。黑夜来临，可是一阵交谈声惹得他无法入睡。他听出来，这是两兄弟在交谈。他们是猎手，哥哥用粪便杀死猎物，弟弟是食人的，用同样方法捕猎人。两兄弟在争吵，并开始用干茎（它们装饰有被害者遗骸）打斗起来。这英雄出场了，他看到，这哥哥形似蜘蛛，长着小圆身躯和长腿。以鹿肉作为交换条件，这“蜘蛛”答应帮他抵御“食人者”，教他一种计策，以此两人在进攻时都砍下了这“食人者”的腿。

天下雨了。几个“海狸”女人在猎这种刺鼠，以之为食。她们发现这英雄躲在一棵树的下面，已浑身湿透。她们把他领到自己家里，嫁给他。英雄为妻子们猎鹿，但“蜘蛛”偷去了他的猎物。他杀了“蜘蛛”，后来从泪流满面的妻子们那里得知，这是她们的父亲。他赶紧使后者复活。从此之后，他小心地为岳父保留一份猎物。

尽管英雄已成为天上家庭的父亲，但他仍为离开地上妻子“黑天鹅”而感到痛苦。他偶尔来到两个制绳老妪那里。她们正在为谁占有加拿大

大麻（*Apocynum cannabinum*）的一根干茎而争吵，这根茎在地下水平地生长，把她们各自待的地方连接起来。无疑，她们是瞎子，因为这故事详细说明，她们摸索着种植它。

英雄叫她们祖母（父亲的母亲），要求她们帮助他重返地上。作为服务的代价，他为她们提供衣服，然后是肉，但没有成功。只有许诺给大麻，才能打动她们的心。“你这样说，好像我们穿衣服似的，可是我们对这东西感兴趣，只是为了制绳。”她们把他放进一只带盖的箱子里，告诉他，在下降过程中会发生四次停顿，为了重新启动，他每次都应当在吊箱底上打滚。

回到地上后，英雄发现房舍已毁坏，居所已被丢弃。最后，他追上了忠实的妻子和小孩。她告诉他，公公如何在和“燕鸥”同居之后驱逐她。英雄偕“黑天鹅”一直赶到父亲“山狗”的营地，杀了他以及母亲、兄弟和不贞的妻子。（Reichard：3，第 77～80 页）

然而，一个更早但丰富性较差的版本（M_{664b}，Boas：4，第 120～121 页）详确说明，儿子的名字为 Tôˈrtôsemstem，这种反复形式的意义使人想起上升或下降。打猎或食人的“蜘蛛”的插段和“海狸”妻子的插段都没有出现。另一方面，M_{664b}说两个制绳女是“蜘蛛”，英雄叫她们小姑娘而不是祖母。他先后给她们珍珠和项圈，但未成功；这里，她们也只想要大麻。

相对于内兹佩斯人版本，我们可以指出，首要的一点似乎是，两个女人的名字即 M_{602} 中的“天鹅”和“蝗虫”或“鞘翅目动物”、M_{664a} 中的“燕鸥”和“天鹅”所标示的对立削弱了，这是两个水鸟对一个水鸟和一个地上昆虫。同时，女人“天鹅”的语义值反转了过来：在内兹佩斯人那里是白皙的、不育的和邪恶的，而在锥心人那里是黑的、多产的和善良的。[④]

④　伴鲑鱼沿河溯游的燕鸥很可能在土著思维中占据着比空中迁移的大动物天鹅来得“低”的地位。

可是，是否真的事关削弱呢？如果我们对这地区大部分神话最初使之成为鲑鱼的自私女主人的鸟的身份有充分了解，尤其如果常见的英语"swallow"标示燕欧或海"鸥"，如同它们后来在鲑鱼作季节性溯游时充当陪伴者角色（"山狗"为惩罚而这样委派它们）所提示的那样，那么，两个妻子的对立和（在锥心人那里远比在内兹佩斯人那里来得显著的）英雄在天上造访的两类蜘蛛的对立之间便出现一种意味深长的关联。

我们还记得，按照这些版本，内兹佩斯人还区分了两个类别，一者是敌对的，另一者提供帮助，或者只援引一个类别，起先是敌对的，后来提供帮助（本书第384页）。不过，甚至在较接近于锥心人版本的第一种情形里，这对立程度似乎也显著地锐减：英雄所遇到的天上世界最早居民对他采取战斗的行为（他们用长枪攻击他，$M_{602b,c}$），而不是食人的行为（M_{664a}）；尤其是敌对遭遇的插段在内兹佩斯人那里远不如在锥心人那里详细。锥心人把多种类型怪异行为归诸最早居民，包括用粪便狩猎，"蜘蛛"兄弟食人，他们的女儿或侄女同类相食。英雄使这些行为终止，为此，他给同类相食的"海狸"女人谋得一种比较像样的食物，并向她们的父亲供给猎物，以使他放弃他那例示食物和粪便滥行结合的狩猎技术。

这些差异是重要的，因为它们使人得以解开一个内兹佩斯人版本（M_{602b}）所提出的一个谜：一开始就晋升为狩猎头领的英雄不是像在别处总是在去盗雏鹰的巢的时候分离，而是在他爬上树以便取回他原先悬吊在一根高树枝上的猎物的时候分离。然而，这些内兹佩斯人版本还以英雄给予提供帮助的蜘蛛的报酬之性质而区别于其他版本。$M_{602b,c}$解释说，这些制绳女因劳动弄痛了手，英雄报之以鹿的肉或油脂，而M_{602c}详确说明，她们用它来涂抹擦伤的皮肤。因此，这些版本把狩猎推到第一线，却又不谈它的供食功能。它们把狩猎降到作为另一种技术活动——纺大麻——的辅助活动的地位，而这种技术活动关涉的是植物界并非动物界。

如果说内兹佩斯人试图最大限度地缩小狩猎和纺织纤维加工的距离，

那么，他们因此就不是使狩猎成为一种供给烹饪需要的饮食领域活动，而是使之成为获取作为油膏而必不可少的油脂的手段。然而，很明显，锥心人神话采取一种恰恰相反的视角：英雄不是通过馈赠肉或油脂与提供帮助的蜘蛛媾和，而是一到天上就为了他刚刚捕猎到的猎物与蜘蛛发生冲突。另一方面，一种双重对立出现在狩猎和纺织纤维加工之间。首先，前一种活动用来限定敌对的蜘蛛，后一种活动用来限定提供帮助的蜘蛛。其次，这种狩猎采取所能想象的最为下贱的形式：通过解大便杀戮、食人和同类相食。因此，内兹佩斯人把狩猎和纤维加工结合起来，而锥心人把它们分离开来，而且还额外地通过把动物食物和粪便相结合来进一步加强这种分离。

种族志有助于阐明这些差异。这些差异在内兹佩斯人和锥心人（他们像落基山脉西边的其他民族一样也擅长于织和编植物纤维）（参见 Teit：10，第 47～48 页）之间的表现不如在内兹佩斯人和他们的大草原邻族（他们那里没有纺织技艺）之间那么明显。事实上，我们跨过了通达弗拉泰德人的门槛（Teit：6，第 328～330 页），弗拉泰德人仍属于东面与内兹佩斯人接壤的萨利希人。我们引用一段意味深长的文本作为佐证："他们（内兹佩斯人）几乎始终与弗拉泰德人和睦相处，认为后者是最好的猎手。人们在冬天出发去大草原带回比需要的更多的肉时可能会想起弗拉泰德人。从那时起，内兹佩斯人想，既然可以从弗拉泰德人那里得到肉，那么，为什么还要到那么远的地方去冒险呢？不是内兹佩斯人不喜欢肉，恰恰相反，一个传述者说'他们痴迷肉'，与黑足人做生意要比与他们斗争好得多。内兹佩斯人还喜欢来自弗拉泰德人家乡山地的鹿皮，它们比他们自己的既好又多……此外，弗拉泰德人的手工艺仅仅在鞣革上超过他们自己的手工艺。

"因此，内兹佩斯人认为，弗拉泰德人是比他们自己更好的猎手和鞣革匠……另一方面，弗拉泰德人过去乃至现在都认为内兹佩斯人是最好的篾匠。他们一直欣赏邻族精工编制的包，又柔软又不渗漏，渴望得到它们，

因为他们高度赞赏它们适用于保存和运送各种各样的产品。不过，因为弗拉泰德人为内兹佩斯人的高超技艺所折服，而内兹佩斯人又乐意出卖，因此，弗拉泰德人未感到自己有学这手艺的需要。”（TurneyHigh：2，第136～137页）

因此，内兹佩斯人可以说阻止了一种基本上属于太平洋沿岸的技术东进。（Spinden：2，第190页）从这个方面来说，锥心人与所有的即北面、南面、西面和东面的邻族都相似；依这次序，也就是湖畔印第安人、帕罗塞人和内兹佩斯人、科尔维勒人（Colville）和斯波卡纳人（Spokane），最后是卡利斯佩尔人和彭多雷勒人。“锥心人实际上没有任何与邻族共同的东西，对于他们来说，商业通常无非就是按照各自的需要或意愿交换到处都差不多的东西。”（Teit：6，第112页）相反，面对东面各邻族，内兹佩斯人可能以纺织技艺冠军自居，何况他们自己又是声名卓著的篾匠，用作原材料的主要纤维——罗布麻（*Apcynum*）和旱叶草属（*Xerophyllum*）——在他们那里也比别处更丰富。他们的令弗拉泰德人醉心的平底包、他们的女人的截锥形帽子都正是以其有目共睹的做工精良驰名。因此，可以设想，他们在自己的神话中把狩猎和制革这类他们并不特别出色的技术置于次要地位，从属于他们对于贸易伙伴弗拉泰德人，尤其大草原东部邻族（也是他们的宿敌，Spinden：3，226～227页）能占有垄断权的种种技术，而且，这些技术的有无可以用来作为分辨文明和野蛮的判据。

不过，在这一点上，如我们已多次指出的那样，内兹佩斯人乃沿袭所有萨哈普廷人以及如我们很快会看到的还有萨利希人的共同倾向。在美洲的一个也是完全不知道陶器的地区里，纤维的加工可能完全有权表现出与文化外延相同。无疑，内兹佩斯人像岸地萨利希人一样也不织毯子，但他们有类似的东西，而且，如果说他们的服装一般用皮制作，那么，篾编无檐女帽的使用表明，甚至在他们那里，这种技艺也合乎习惯。这种技术也运用于居所营造，提供香蒲（*Typha*）和藨草（*Scirpus*）席子，用于覆盖掩蔽

所，也运用于狩猎和采集，提供包囊、背篓和簸箕，最后还运用于烹饪，提供不漏水的筐，用于浸入灼热石头来烧煮食物……从这个意义上说，在文化运作的等级体系中，纤维加工对于烹饪的优先性可以合理地得到肯定。

我们对处于锥心人和汤普森人之间的各民族的神话不甚了了，因此还无法根据已占有的些许文献的提示来断言，对于盗鸟巢者故事，这些民族只知道它的一种经过奇特反转的形式。这种反转首先涉及年龄或世代的方面，因为这里主人公是两兄弟而不是父与子——这里是弟弟垂涎哥哥的妻子，因此试图消灭哥哥；其次涉及方向，鹰巢总是处于一堵岩壁的下面，奸诈的弟弟让哥哥沿岩壁而下，然后割断绳子，使哥哥无法再上来（桑波依尔人：M_{665a}，Boas：4，第108页；M_{665b}，Ray：2，第147～149页；奥卡纳贡人：M_{666}，Cline，第239～240页）。尽管有些元素无疑属于土著（例如，在M_{665a}中英雄的名字“雹暴”，这使人想起它在源自两个半球的各版本中所起的气象学作用）（参见M_1、M_{557}和我们的讨论，本书第156～159页），但是，只要与舒斯瓦普人和汤普森人的某些故事作比较（Teit：1，第702～707页；4，第63、87页；5，第371～372页），我们就因此可以相信，这神话所采取的这种特殊形式乃是由于与古老的法兰西传说相遭遇所使然，这个传说在18世纪末由加拿大“皮货商”传来，在这些印第安人那里广为流传。

因此，就此而提出的问题并不是在其形式蕴涵层面上探讨的反转问题。这样，我们就可以知道，起源上相距这么远的各个传统为何能够这么容易地会聚，并围绕一个既定的题材相结合。我们已在别处以口头形式探讨过这一点，并说明了（本书第385页注③），我们为什么把它撇在一边。

因此，我们回到较明显地属于美洲的神话形式，弗雷塞河流域的汤普森印第安人以大量丰富的细节例示了这些形式，这证明我们完全有理由重视它们：

M_{667a} 汤普森人：盗鸟巢者

在太初，“山狗”独自生活在世上，没有妻子，也没有小孩。他亟望有一个儿子。他用黏土球做了一个男孩，这小孩不顾父亲的告诫去洗澡，结果很快就化解在水中而消失。然后“山狗”用树脂做了一个男孩，他叫这小孩一直待在荫处，可是后者不听，躺在太阳下，结果融化了。第三次，“山狗”选择一块白石头，无疑是石英（Hill-Tout：10，玉石），既耐热又耐水。这小孩很快长大。他样样都很能干，因此，“潜鸟”和“雄鸭”都把女儿许配给他；她们的肤色分别是暗的和亮的。

“山狗”看中了儿媳妇，于是想摆脱儿子。他打发儿子到一棵树的高处去捉雏鹰，事先要他脱去衣服。但是，这些雏鹰都只是由其粪便转变而成的。树干非常光滑，最下面的树枝离地面又非常远，因此英雄无法下到地面，何况“山狗”又使这树长高，一直到达天上，这年轻男人也就被放逐在那里。

他出去历险。天上世界就像广阔无垠的大草原出现在他面前，那里没有树木，只有凛冽的风劲吹。我们还记得，这英雄身上一丝不挂。他蒙受严寒煎熬，而且，还忍饥挨饿。他拔取他以为是马齿苋属（*Claytonia*）的可食用球茎的东西，想以之恢复元气。他感到了从他刚在天穹上钻出的开口中猛烈地吹来的地风，因为实际上他刨了星辰的根。他总是饥肠辘辘。他去拜访一处舒适的房舍。房中空无一人，但备有一些筐。当他想用它们来汲水和洗蒸汽浴时，它们就攻击他。他先让筐平静下来，然后诅咒它们。他对它们说：“从今以后，你是人的侍从。”他一连又拜访了其他几所房舍，遇到了席子、锥子、梳子、树皮盛器，发生了同样的不愉快事件，他也对它们发出类似的斥责。

英雄到达了天上世界这个光秃秃的广阔高原的尽头，再沿一个斜坡下去，在斜坡上开始可以见到稀疏的植被。他走近两个瞎眼老妪，她们坐在

火的两边。一个老妪傍着腐烂木头，因为这是她唯一的食物，英雄经过时顺便窃取了它们。两个老妪于是发生了争吵，她们疑心有一个男人在场。她们说，因为她们闻到他性器官发出的臭气，而且按照有些讲述者的话，在一个老妪放食物的位置上，英雄把阴茎握在手里。他被这番话惹怒，遂抓起一个老妪，把她扔入球果植物中间，她在那里变成草原松鸡（fool-hen 或 franklin grouse），英雄对它诅咒如下："从此之后，你是愚笨不堪的鸟，连妇孺也只要用一根一端有个套索的棒便可捉住你。"他把另一个老妪抛入被砍伐下的腐烂的树干中间，使她变成翎颔松鸡（ruffed grouse），还对她说了一番话，而 19 世纪末的美洲人因过分害羞而只敢用拉丁文说出来：*"et si quando pruris stipite alis tunso gravida fies"*。我不谙自白守则，因此只能将这格言译成这样："如果在你感到热时一根树干被翼扑击［独立夺格句（ablatif absolu)］，那么，你将变成胖子。"但不明白为什么一个也算纯朴且如我们在后面（第 423 页）会看到的也符合于动物种族学资料的意见竟能激发起如此的审慎。

冻得发紫、饿得奄奄一息的英雄继续赶路，最后被一对"蜘蛛"夫妇收留。他们给他衣服穿，让他将息，逐渐恢复元气。这夫妇俩像是他的祖父母。他们终日纺又短又粗的植物纤维（*Apocynum androsaemifolium*）（参见 Teit：9，第 497 页）。事实上，他们缺乏猎物和手工艺原料。在英雄逗留"蜘蛛"那里期间，他们似乎把自己的全部奥秘都传授给他。他变得睿智，还杀死了许多鹿给恩主作给养；他还把自己落在地上的一些阴毛变成浓密的矮树丛，提供优质纤维（*Apocynum cannabinum*）（参见 Teit：9，第 498 页）。"蜘蛛"称谢不止。

在这期间，已穿戴上儿子衣服和装饰品的"山狗"冒充儿子来到儿子的妻子身边。只有暗肤色的妻子心生疑虑。"山狗"设法检查两个儿媳的私处。他留下以白皙得到他欢心的那个儿媳，赶走另一个。后者靠众人施舍度日，不久生下她在丈夫失踪时已怀上的儿子。她现在还在为丈夫的丧生

而哭泣。夏天将临，全村人都离开村子，去打猎和采集野根。

至于我们的英雄，他因远离地上而感到痛苦。“蜘蛛”把他放在一个带盖的筐中降到地面上去。这筐系在一根绳子的末端。他们告诫他说，这筐途中要接连停顿四次，首先在云上，其次在雾上，然后在树梢，最后在牧草上方。每次停顿时，他都应该翻身仰卧，不要睁开眼睛。当听到乌鸦或者草地鹨鸣叫时，也就触及地面了。

英雄在一块平坦大石头上着陆，它标志着世界的中心，靠近今天利顿(Lytton)城的所在地区。他向北进发去寻找亲人。他没有独木舟渡越弗雷塞河，于是用木贼（*Equisetum*，参见 Teit：9，第 510 页）造了一条。一俟他到达对岸，这船就沉没了。这种植物就一直在这个地区生长。他指望在贝塔尼（Beta'ni）与所有亲人重逢。在通往那里的途中，他首先赶上了“蚂蚁”、“鞘翅目动物”、“毛虫”和其他走得很慢的旅行者。他对“蚂蚁”说，它因强力紧束腰部而行将被腰斩为二。这些动物告诉他，他的家已不远。于是，他加紧赶路，看到了仍忠实于他的妻子，带着他的孩子。这孩子第一个认出他。他们在一边扎下营来。这英雄天天打猎，他把乡土上所有的鹿全都集中在一个偏僻的地方。“山狗”和村民们再也猎杀不到什么；他们只能以根为食，很快就处于饥荒的困境。

最后，“乌鸦”发现，就在其余人都在忍饥挨饿的同时，英雄及其妻子过着富足的生活。他听到孩子们为鹿油来自何处争吵不休，便说出了给养的产地。人们赶紧去到英雄那里，庆贺他回归，畅怀欢宴。

只有自感羞愧的“山狗”独自向隅。他的儿子借口给他一头鹿而去找他。儿子说，他已杀了这头鹿，把它吊在一条河对岸的一棵树上。他又补充说，他还在那里放下一条装饰考究的运送皮带。但事实上，那里只有猎物的肠子而已。

满心喜悦的“山狗”在返回途中需渡过这条河流。这些肠子断散了，“山狗”扔掉所带的东西，跌入汹涌的激流之中。激流把他一直带到与汤普

森河汇合的地方，然而又把他带进这河流入的弗雷塞河之中。为了免遭溺死的厄运，“山狗”变成漂浮的木块。

他搁浅在港湾，附近有两个老妪拥有的一道用于捕鱼的拦河坝。其中一个老妪拾起这木块，做成盛器。可是，当她想使用这碟子时，它迅速吃光鱼，两个老妪就再也没有东西可吃了。她们一怒之下把这木碟投入火中，“山狗”顷刻之间在火中变成婴儿。一个老妪为这婴儿的啼哭而动了恻隐之心，把他收养下来。这男孩迅速长大，但他的行为令人难以容忍。两个女人不在期间，他发现，在拦河坝后面的河里有很多鲑鱼，这种鱼到那时为止还是他和亲人们闻所未闻的。他掘开这拦河坝，并且打开也属于这两个老妪所有的四只匣子。她们曾禁止他碰这些匣子。每个匣子里依次逃出灰、黄蜂、苍蝇［salmon-flies（橙红蝇）、bluebottle-flies（青蝇）、blowflies（肉蝇）］和另一类昆虫［meat-bugs（肉臭虫）］。从那时起，这些昆虫在鲑鱼汛期繁殖。在“山狗”引导下，这些鱼开始溯流而上。

过了一段时间，“山狗”坐在岸上休息。他发现河对岸有三四个年轻姑娘（有些版本详确说明她们是处女）在洗澡。他与她们搭话，送给她们鲑鱼脊骨肉。长姊叫了起来：“好!”她的同伴们斥责她：“你不应当回应他!”“山狗”叫她们在岸上排成行，（人们有时说）他还说，她们还应分开双腿。于是，他把阴茎伸长，越过河流，直抵幼妹，穿入她的阴户。她的同伴们费了好大劲才把她从水中抱出来，因为她病得很重；但是，她父母召来的萨满没有一个能治好她的病。

“山狗”把鲑鱼引入哥伦比亚河，他把它们一直引到奥卡纳贡河源头，并在返回途中取道西米尔卡门河。在那里，他看到一些姑娘在对岸洗浴。他提出给她们鲑鱼脊骨肉，但遭拒绝；她们说，她们喜欢岩羊的肉块（另一些版本说是头，参见M_{668a}）。“山狗”得出结论：这个民族不喜欢鲑鱼。[5] 他

⑤ 可以恰当地指出：西米尔卡门河流域曾被阿塔帕斯干人的各个群体占据。

给这河截取了一个大瀑布，使鲑鱼无法顺利通过，又在四周山地养殖岩羊。为了获取鲑鱼，这个地区的居民必须一直跑到哥伦比亚河或者一直跑到汤普森河和奥卡纳贡河。“山狗”沿着尼古拉河和汤普森河水道前进，最后回到利顿。

他作为一个萨满在这里住了下来，或者按照另一些版本，他穿上用一种禾木科植物［野麦（*Elymus triticoides*）］的秆做的衣服，去造访他遇上的第一批少女的村子。人们当他是萨满，叫他治那个病女。他与她一起关进一个暖房，进行交媾，想使他的阴茎与留在这姑娘阴道里的端头接合，那端头正是她的病根。人们听到她一阵叫喊，便明白发生了什么。但是，“山狗”逃掉了，这姑娘也痊愈了。

当“山狗”到达哥伦比亚河时，他把自己的女儿投入河中，她变成一块岩石，其形状使人想起她跌入河里时的姿势：双臂和双腿分得很开。

“山狗”还出色地创造了其他一些奇迹；他把野麦的秆和甜樱桃变成珍贵的贝壳，把鱼皮变成鲑鱼，把小树枝变成结浆果的小灌木。一天，他把这些假鱼和假浆果放在“灰熊女士”冬眠的房舍前，并邀她来宴饮。他先用自己的给养，然后用客人带来的东西宴客。当“灰熊女士”储备的东西全吃光之后，“山狗”就开溜了。翌日，他在那房舍前只留下干瘪的鱼皮和干枯的树枝……（Teit：4，第21～29页）

另一个源自弗雷塞河峡谷的版本（M_{667b}，Teit：5，第205～206页）略去了人造儿子的插段，从英雄婚后开始。讲述者有时用突兀的峭壁（“熟”岩）取代雏鹰树（“生”木）。因此，这里瞎眼老妪食用的不是腐烂木头，而是腐烂石头。关于“山狗”的长阴茎插段，这个版本表现得比另一个版本更明确，因为它详确说明，这少女被这巨物刺入，却又无法摆脱它，结果竟至不能行走。她的同伴想解救她，但白费力气，而用刀和锋利的石头也割不断这阴茎；为了做到这一点，必须由“山狗”给她们出主意，即利用沼泽

的草。此外，“山狗”还引起另一个小插曲。因为，按照 M_{667b}，“山狗”被接纳出席和解的宴会（与 M_{667a} 所说相反），他想在面孔上试试他的刀，但他施以刀刃而不是刀面，结果留下一道深深的凹槽。

M_{667b} 还解释了“山狗”如何成为一个女儿的父亲：在他被在奥卡纳贡河或西米尔卡门河岸边遇到的“獾”慨允当女婿之后。另一方面，病女治愈的插段和造访“灰熊女士”的插段都没有出现。

我们感谢泰特（Teit）在尼古拉河和弗雷塞河的汤普森人那里收集到其他几个比较零散的版本（$M_{668a\text{-}d}$，Teit：5，第 296～300 页）。M_{668a} 枚举了四个而不是三个人造儿子：黏土儿子在水中消解，树脂儿子在太阳下融化，石头儿子沉没了；第四个儿子幸存下来，因为他是木头做的。在打发英雄走时，提供帮助的“蜘蛛们”给了他许多礼物：四块石头，每当吊篮停顿时，他都应当扔掉一块；四件皮服装——上衣、内长衣、绑腿和靴子；四种可食用的根或球（其中有一种是马齿苋科植物，种名 *Claytonia*，一种是百合科植物，种名 *Erythronium*），他传播了它们，这就是它们在地上的起源。故事接着说的是：英雄回归和报复；长阴茎的插段；岩羊和鲑鱼重新分配；“山狗”和“獾”的女儿结婚。当“山狗”去造访他的受害者病女的村子时，他身穿华服，假装不懂当地语言。人们起劲地请通晓多种语言的短尾“鼠”充当译员。可是这白费力，因为“山狗”只肯用表情交谈。在人们偕这少女突然与他相见之后，他丢下漂亮衣服逃掉了，这些衣服变成秆、细枝和粪便。M_{668b} 说，伪装成萨满的“山狗”谎称只懂一个僻远的萨利希人群体的语言卡利斯佩尔语。在被“蜂鸟”追逐时，他施魔法，在地上打滚而引来浓雾，乘机逃遁。

第三个版本（M_{668c}）把浴女插段放在夏天。每当一个浴女接受“山狗”送的鲑鱼时，他就令鱼溯流而上，他的阴茎随即过河，在水中宛如蛇一般游动而钻入姑娘身子。每当他的礼物遭到拒绝时，他就用岩石筑拦河坝或者用瀑布截断河流，阻止鱼通过。一天，他把鲑鱼引入哥伦比亚河的一条

小支流里，他遇到由父亲、母亲和两个女儿组成的家庭，他们在一堵差劲的拦河坝的脚下捕捞小鱼。这家子款待“山狗”。作为答谢，他向他们披露，鲑鱼在下游，还教他们如何捕捞。他发布命令，在这个地区，人们每年都要有丰富的渔获量。“山狗”要求当女婿，结果被接受了。每个妻子都马上产儿，一个生了儿子，另一个生了女儿，两个孩子都一生下来就能行走。

“山狗”决定和年纪较小的妻子及其女儿一起去旅行；可是，一到营地，他就想起被他致病的姑娘，于是决定去访问她。他嫌家人累赘，遂把妻子投入哥伦比亚河中。人们总是见到她在那里，变成了岩壁，弓着背，膝部露出水面，水在她大腿上方流过，然后又趁势构成天然池塘似的东西。他命令说：“这里将成为一个有名的捕鱼地，人们从我妻子大腿之间可以获取丰富的食物。”他还把女儿也变成一堵岩壁，它现在还矗立在岸上。

M_{668d}描写“山狗”穿着萨满的华服，佩戴角贝属贝壳做的装饰物。甚至短尾“鼠”也不懂他的话，尽管她因为有个出身于许多部落的丈夫而能说一切语言。人们要求他用表情来治疗这少女。“山狗”突然脱去衣服，继而与这病女交媾，然后赤身露体逃走。令村民们大失所望，他丢弃给他们的丰富衣服结果只变成了一根秆。

另两个版本（$M_{669a,b}$, Teit：5，第 301～304 页）把鲑鱼解放从弗雷塞河转移到哥伦比亚河。女巫们拥有的四个神秘匣子依次内装三种苍蝇[blow-flies、sand-flies（沙蝇）、horse-flies（马蝇）]和黄蜂（M_{669a}），或者苍蝇、黄蜂、烟和风（M_{669b}）。按照 M_{669a}，女巫们是少女，“山狗”变成婴儿，得以与她们共眠，入夜趁机奸污了她们。他后来成为“鹿”的女婿；当妻子抛弃他时，他把女儿变成哥伦比亚河中央的岩壁，还给予它与 M_{668c}留给他妻子的一样的形相和性质。

希尔—陶特（Hill-Tout）（10，第 551～561 页：M_{670a}）给我们提供了一个

与 M_{667a}一样丰富的版本。因此，我们仅仅表明其中的种种差异所在。“山狗”斯尼基亚普（Snikia'p）先后造了三个儿子：树脂的、玉石的和植物纤维的。只有最后一个存活下来。他的父亲派他去造访强大又可怕的邻居。父亲说，他们想消灭这父子俩。父亲教给他种种防范措施。借此，年轻英雄逃过了水淹，然后又与父亲一起躲过大火；在后一种场合，他通过躺在一条小路上而避过灾祸，这条小路是火为了找到燃料而错误地空留下来的。在还算好客的主人那里，他娶了“鹰”和“鸭”的女儿。一个头发和脸色是红的，另一个是黑的。这英雄广游四方，成了一个好猎手，拥有丰富的服装和珍贵的贝壳。

像在其他版本中一样，接下来是盗鸟巢者插段。不过，这版本详确说明，“山狗”既垂涎儿子的妻子，同样也贪求他的漂亮衣服。而且，它还说，赤身露体待在树的高处而冷得发抖的英雄用长发遮身来抵御寒冷。我们还要回到这个细节上来（本书第 416 页）。在天上，他首先听到，然后看到两个瞎眼老妪在臼中研捣冷杉木，以便吃其木髓。这英雄把她们变成松鸡科动物（这里分别为 willow-grouse，也许是雷鸟，种名 *Lagopus*，和 black-grouse，无疑亦即暗色松鸡，种名 *Dendragapus obscurus*），这至少给她们带来能看到食物的好处，而交换条件是缺乏较大猎物的猎人设陷阱变得容易。此后，总是裸体的英雄采摘他所喜欢的花，从而挖穿了薄薄的苍穹。然后，他来到提供帮助的“蜘蛛”那里。她们正在努力纺 spat'lzin [按希尔—陶特的说法是马利筋（*Asclepias speciosa*），但参见 Teit：9，第 498 页：spa'tsen，加拿大大麻（*Apocynum cannabinum*）][6] 的纤维。这种纤维质量最优，因此，这英雄不可能像在 M_{667a} 中那样为答谢恩主而创造出更让他自己喜欢的纤维。同时，凭借其阴毛，他还满足于让比“蜘蛛”为采集而必须去的田野更近的田地里长出作物来。储备了肉食和用山羊毛编制的毯子，佩带了石剑，英雄开始下地，其间因穿越各中间世界而遭阻隔：云国、雨的发源地水国、雾国。筐子因这三个世界刮来的风而无法开动，于

是“蜘蛛”的妻子在自己大腿和臂上划痕；血变成了雪，重量增加了，筐子便下降了。⑦

英雄在利顿附近着地。为了便于轻装旅行，他把石剑扎入一棵树中（人们总是可以看到，它像一个结节横贯树干）。然后，他又跟踪沿同一方向的许多足迹。这样，他赶上了两个老妪，她们在冷杉林中左拐右弯地行进。他对这种行径感到困惑，遂向她们发问。她们解释说，这是对一个无可慰藉的寡妇表示同情的标志，而英雄认出这女人是他的“鹰”妻子。他揭露了她的身份，但这两个老妪断言，她们看不到他，尽管她们没有瞎眼。他在她们眼前来回经过几次，这魔法使她们复明。他对她们说：“你们这样行进很不好，但我仅仅轻轻惩罚你们，因为这是为了我的妻子。”他把她们变成苍蝇的幼虫即蛆（maggot）。接着是团圆的场面，其间，英雄让一个水源喷出水来，以便他的妻子和他自己能洗刷脸上的泪痕。

尽管这对夫妇小心地到一边扎营，并禁止已变成蛆的女人们透露英雄已回来，但是，做不贞妻子仆人的“乌鸦”发现了他的存在，并向他人宣布。英雄答应与大家相认。翌日，他设宴招待村民，把他带来的毯子分发

⑥　泰特（9，第470，498，513页）不是不知道马利筋，何况据他说，汤普森人称它为 /spetsenêlp，spetsenilp/，而乌塔姆克特人（Utämqt）——定居在利顿南面弗雷塞河中游的群体——把这名字推广于冠称又茎加拿大麻（*Apocynum androsaemifolium*）。尽管这些属各不相同，但它们的花有一个性质，即通过欺骗逮住不受欢迎的昆虫，它们的尸体便如此悬吊着（Fournier，第865和867页，论及原产北美洲而于17世纪引入法国的这两个属）。因此，作为文化之象征的纺织作物消灭昆虫为一方面，可以说作为人类在自然层面上为了获得鲑鱼而付出的代价，昆虫迅速繁殖为另一方面，两者之间可能有一种意味深长的关系。如 M_{670a}所强调的：“他（山狗）感到幸福至极，也问心无愧；亏了他，鲑鱼现在沿河溯游，居住在上游的种族群体也能得到它们。唯一令他感到美中不足的缺陷是：烟和苍蝇给人带来麻烦，黄蜂更糟……”（Hill-Tout：10，第560页；参见本书第397和400页）

⑦　试比较Cline，第159页：“（在南方奥卡纳贡人那里）一种用于终止坏天气的技术就是在头上刻痕，让血滴在雪上……（直到）南风引来雨。”

给他们。人们公认他为头领，他闻名遐迩。但是，他日夜渴望向父亲报复，结果像在其他版本中那样，他如愿以偿。接着的插段讲述鲑鱼解放，以及四个匣子被打开，它们内装的东西分别为：风、烟、苍蝇和黄蜂。这个版本并未引起病女和所谓她痊愈的插段，因为它没有长阴茎的故事。不过，它增加了这样的情节："山狗"为了求得人们宽恕他冒名顶替，强调指出他已给人类带来鲑鱼和清新的风，这风现在一直刮到弗雷塞河流域，使酷暑变得凉爽宜人。

我们提及两个古老的短版本（M_{670b}，Dawson，第 30～31 页；M_{670c}，Boas：13，第 17～18 页），以备查考，它们都源自汤普森人。M_{670b}指出了英雄在从天上下降过程中所经历的四个相继阶段，分别为潮湿世界、寒冷世界、雾的世界和地上世界。

最后，我们援引利洛厄特人版本（M_{671}，Teit：2，第 306～309 页），在其中，相互偷窃食物的插段位于盗鸟巢者插段的前面。"山狗"开始时造了四个人造儿子：黏土的、树脂的、石头的、香杨（*Populus tacamahacca*，Teit：9，第 497 页）树皮的——这故事终结于英雄的复仇，因为"山狗"溺死在激流中，所以他未能解放鲑鱼。

在萨利希人分布区域的南端，科利茨人（M_{672}，Adamson，第 243～249 页）以相当不同的方式讲述这故事。英雄的妻子有四个：两"黑"两"白"。后两个不贞的妻子变成了鼠。像在 M_1 中一样，这英雄也通过引起大雨和洪水进行报复。被大水冲走的"山狗"试图抓住树枝。根据树枝表现出让他抓住与否，他赋予它们在树种等级体系中的不同地位（参见奇努克人：M_{618}，M_{620}，第 298 页）。"山狗"解放了鲑鱼之后却不知道如何抓它们，他的粪便姊妹（本书第 327 页）教给他捕鱼技术和烹饪技艺。接下来是相互偷取食物的插段（本书第 342 页）。"山狗"在对敌人进行了报复之后，把两个鲑鱼卵变成姑娘（本书第 326 页），称她们为女儿，但不久就想诱奸她们。她们狠狠揍了他

一顿，并且抛弃他。后来，她们嫁给外乡人，生下了科利茨河的居民，他们都染成亮色，就像缔造自己世系的女人一样。

令人感兴趣的是，尽管 M_{672} 与我们已研讨过的各个相邻的萨哈普廷人版本有亲缘关系，但它却终结于“山狗”与人造女儿的乱伦尝试，这就反转了各个汤普森人版本置于开头的人造儿子。实际上，下弗雷塞或岸地萨利希人的许多神话（切哈利斯人：M_{673}，Boas：13，第 37～40 页；科莫克斯人 M_{674}，上引书，第 65～68 页；贝拉·库拉人：M_{675}，上引书，第 262～263 页）保留了访问天空以及与瞎眼老妪相遇的题材，但将它与希望得到一个天上妻子（按照 M_{673} 为太阳的女儿）的英雄相关联（在 M_{673} 中，这英雄本身是一对乱伦同胞兄弟姊妹的儿子）。我们到后面还要回到这个问题上来（本书第 627 页）。

西西阿特尔人（Siciatl，属于岸地萨利希人）以另一种方式对盗鸟巢者故事作了转换，也给他们关于这故事的版本取名为“太阳的神话”：

M_{676} 西西阿特尔人：盗鸟巢者

一个老翁有个儿子，后者已娶了两个妻子。他是个好猎手。为了让冻僵了的同伴取暖，他踢了一棵树一脚，从中迸发出了火花（参见 $M_{602b,c}$，M_{694}）。一天，他捕杀了许多猎物，打发父亲去取。但在返途中，运送猎物用的带子断了；这老翁想再把带子扎牢，可是人跌入水中，被水流冲走。他变成一块漂流的木头；一个女人发现了，想用它做碟子，但它吃掉了食物，她就把它给扔掉了。他又变成了婴儿，这女人收养他，他在四天里长大。他长成了男人，告别了女庇护人，回到家里。

父亲为了报复，把自己的粪便变成小鸟，派儿子到树的高处去盗鸟巢。这树长大，一直升高到太阳的世界。英雄想造访这块美丽的土地。他一会儿就听到一阵怪里怪气的声响，发现原来有两个老妪在配制餐。她们是瞎子，专心配制食物，精工细作，做好后，就相互递送。两个老妪

把英雄当"孙子"看待，他用草药医治她们，使她们复明。然后，他告诉她们，邻近的河里有大量鲑鱼，教她们用一张小网去捕捞，这网是他用自己手臂的毛拉长后结成的。

几天以后，两个老妪让英雄坐在一个筐里重下地面。每当吊筐停住时，他就转过身去不看。乌鸦的叫声报告吊筐已着地。这英雄起先没听从，于是吊筐又上升。最后，吊筐触地。

英雄又见到两个妻子中已成为母亲的一个，并得知他的父亲已占有他的另一个妻子。(Hill-Tout：1，第 39～45 页)

这个版本的著作者尚令人信服地估量，一个也属不完全的故事想必产生于西西阿特尔人向汤普森人的假借；不过，他没有对所引入的种种窜改的原因提出疑问。然而，当他在别处（Hill-Tout：2，第 316 页）提出，人们只能在切哈利斯人领地内捕捞鲑鱼的时候，[⑧] 他自己为之提供了一个可能的原因。包括他专门就这个问题而援引的西西阿特尔人在内的各个岸地部落在捕鱼时期侵犯切哈利斯人，从而引起了有时流血的冲突。因此，如果说西西阿特尔人没有鲑鱼，那么，他们就不可能有理由把鲑鱼的解放归功于他们的文化英雄之一；或者，如果说他们把这解放归功于他，那么，它也不可能发生在地上，而只能发生在天上。无疑，这个主反转决定了一切其他反转：儿子进行报复在先而遭迫害在后，父亲造访拦河坝却没有解放鲑鱼，鲑鱼被儿子发现（儿子发现它们，但未解放它们）；体毛转变成为渔网而不是纺织作物……因此，我们应当把这神话同上一卷里研讨过的那些神话（OMT，第 260～264 页）相提并论，在那些神话

⑧ 一定是听英属哥伦比亚下弗雷塞的切哈利斯人说的，希尔—陶特把他们的名字译为"斯泽厄利斯人"（Stseelis）。他们把华盛顿州岸地的另一个萨利希人部落（我们也利用过他们的神话）当作同名部落。

中，我们已用一种在别处为实在的动物之经验上不存在来解释它之被提升到天上超自然生物之列。

在普吉特海峡的萨利希人那里，我们又回到了比较古典的版本。我们不在意巴拉德在南方收集到的版本，它们事实上是克利基塔特人的，因而就是萨哈普廷人的（Ballard:，第144～150页；参见第147页注⑯0）；它们不包含访问天空的插段，所以与本讨论无涉。不过，这里有一个确实可靠的萨利希人版本，它源自同一地区的东北部：

M_{677} 斯诺霍米希人：盗鸟巢者

在动物与人不分的时代，有两个朋友“狐”和“野牛”，他们只想开玩笑度日。一天，他们一起旅行。“野牛”借口去侦察地形而走远。他朝一条小河里撒尿，并把尿变成鳟鱼；然后，他叫来总是感到饥饿的“狐”，后者急忙赶来，想大吃一顿。在吃了这鱼之后，“狐”马上感到不适，怀疑自己怀孕了。

他从自己的粪便姊妹或女儿处得到关于自己状况和原因的明确指示。于是，他很快产下一个儿子。这儿子长大后成了一个好猎手。他娶了两个妻子。一个是小胖鸭，叫做 butterball（巨头鹊鸭）（*Bucephala albeola*？），他很宠爱，另一个是种名不明的飞禽，他一点也不喜欢。“狐”垂涎儿子的妻子，遂引诱儿子到一棵树那里，树上栖止着两只白鸟。英雄脱得一丝不挂，爬上树去；最后，他一直到了天上，两个鸟骗子只是粪便女儿而已，她们又与“狐”的身体相整合。

“狐”穿上儿子的衣服，冒充他的身份。只有第二个妻子听凭他奸污。“狐”带着占有的女人拔营出走，而“雌鸭”妻子一边尾随他们而行，一边为丈夫的死而啜泣。

在这期间，英雄在天上游荡，没有遇到一个生灵。最后，他来到一个长着浓毛、沉默寡言的老翁那里。他正在制作渔网。英雄作了自我介绍。

他了解到，这老翁是“蜘蛛”，亟愿送他回地上。不过，他必须穿越两个中间世界。为此，他必须翻身打滚，直到磨损的土地断裂，从而穿通这两个地面。为了进行这工作，英雄失去了全部头发。他回到了比天上热的地上，这时他没有忘记许诺给“蜘蛛”的报酬，在绳索上系上四块鞣软的皮。

英雄找到了已被弃置的村子的遗址。他身上一直一丝不挂，而且还光秃无毛。他循着足迹跟踪亲人，首先赶上了仍忠于他的妻子，她在地上拖曳负着重荷的运送皮带。他几次抬起脚来，每次这女人都吓一跳。最后，她认出了丈夫，并施魔法让他又长出头发。

按照英雄的指示，她把他藏在筐里，来到营地，谎称愿与“狐”共眠。英雄突然出现。父亲要还他衣服，被拒绝。他派父亲和不贞妻子去寻找猎物。他设计让肉变成腐烂木头，运送带断裂。这对被愚弄的有罪男女想泅渡一条河，波浪把他们卷走。女人失踪了。“狐”总算到达对岸，向粪便女儿讨教。她们告诉他，鲑鱼的女主人 Witlwitl 女士的下游有猎物(参见 Ballard：1，第 146 页：witsowits，一种滨鹬)。“狐”变成木片，顺流一直到达那里。这些女人想利用这木碟子，但它抢在她们前面吃掉了熟鲑鱼。因此，她们把它扔了，它又变成婴儿，谎称是她们的弟弟。一天，这些女人像惯常那样出去挖可食用的球茎（印第安马铃薯，春美草属）。“狐”吃了她们的鲑鱼。然后，他向粪便女儿讨教。她们叫他挖掘拦河坝，以便让鲑鱼沿河溯游，使上游的人，尤其某个女士及其女儿结束饥饿。可是，鲑鱼女主人们粗暴地禁止他这样做。鉴于头和肛门易受攻击，“狐”小心地用筐篓保护这两个敏感部位。

“狐”战胜了女巫们。他骄傲地骑在鱼头上溯流而上。他到达了他的女顾问们已向他说起的那个女士及其女儿那里。他假装只会用耶基马语(yakima)（普吉特海峡东边山区的萨哈普廷人的语言）说话，因为他想让人以为他是一个异族的大头领。这女人被他的外表和所带来的鲑鱼所迷惑，就把女儿许配给他，也不顾年龄悬殊。几天以后，鲑鱼少了，“狐”的少

妻便带着刚生下的小女儿弃他而走。这小女儿很快就长大，“山羊”的头领要她当自己的儿媳妇。“狐”让她与丈夫一起去到山地（山羊在那里生活）。

他开始厌倦独个儿生活，因此希望马上出访。他在“山羊”（他们都是领主）那里冒充是个大头领。他照例感到肚子饿，便忽发奇想，要吃外孙的用薄油脂做的尿布。母亲说：“这是咸的，充满尿液。”但“狐”争辩说，他吃尿布只是为了证明他喜欢这小孩，因此他甚至对他的排泄物也不厌恶。他的女儿为他感到羞耻。

“狐”明白，他最好离开。于是，他趁夜带着一柄石槌悄悄溜走。他以为已走得很远了，可是却与女儿面对面相遇。因为，他整夜只是在房舍内兜圈子。她指责他是小偷。天明后，他的女儿真的追逐他。

后来，“狐”在一次可笑的竞争中失去了双眼（参见 M_{375}）；为了找回眼睛，他杀了一个名叫“疾病”的胖老妪，披上她的皮，冒名顶替。他这样乔装改扮，又伪称年迈体衰，要求受害者的孙女们背他走。每次，他都试图从后面与她们交媾。最后，他从列队而过的村民们那里重又获得眼睛。然后他呼唤来浓雾，趁机溜之大吉。他决定回到最初的出发点，再也不与人开玩笑。（Haeberlin：1，第 399～411 页）

这个神话把三个在查科也出现的题材奇特地集中起来。这三个题材是：“狐”吃了他的同伴提供的伪食物而得病（参见 M_{210}；MC，第 90 页）；造物主怀孕（参见 M_{532}，本书第 30 页）；最后，他徒劳地试图从后面与背他的女人交媾（参见 M_{218}；MC，第 103 页）。[9] 在援引了这个神话之后，为了结束对岸地萨利希人的这个考察，最好简短地提及同一个神话的可以在蒂拉莫克人那里遇到的各个遗留形式，他们是萨利希语族的分支，孤立地生活在哥伦比亚河河口湾远南岸（M_{678}，E. D Jacobs，第 139～144 页）。

盗鸟巢者故事在那里以一种可辨认出来的形式出现在骗子“南风”的历险活动之中。这骗子想对一个人物进行报复。“南风”不顾这个人的告诫，坚持要向他借用一条腰带，它由两条想先闷死他再吃掉他的蛇做成。这个转换所以令人感兴趣，是因为我们已经遇到过（本书第294页）且还将遇到的（本书第471页）事实：“山狗”借用即将向他攻击的长阴茎，它与蛇腰带呈明显的对称关系。然而，这骗子进行报复所采取的方法一如他在别处为遣走儿子，占有其妻子所采用的方法，后者也即隐喻地向他儿子借用阴茎，而我们可以假定——“山狗”通常被描述为一个老翁——这阴茎比他自己的更雄壮。现在这被逼迫的天空访客向“南风”进行报复，为此叫鲸攻击他。他逃脱了，一度与捕鱼的“蛇”在一起，后者教他配制和烧煮鲑鱼的仪式。然后，他来到哥伦比亚河，把一个陌生者变成一堵岩壁，让自己被一头水妖吞下。生火钻头的主人在这水妖腹中点燃火，从而把他解救出来。“南风”发现自己莫名其妙地怀孕了，生下一个女儿。他多次想杀死她，但她每次都复活过来。最后，他答应饶恕她，叫她留心传播疾病（参见M_{677}中“狐”杀死的“疾病”老奶奶）。一天，他捕到一条鲑鱼，他把鱼卵变成两个孪生女，收养了她们。她们长大成人，老是按“之”字形划桨。他大怒，叫她们“我的妻子”而不是“我的女儿”（参见M_{672}）。她们被触怒了，遂抛弃他，然后又偷走小孩“月亮”，后者便从此开始其所作所

⑨ 为了支持这个比较，我们可以指出：按照M_{218}，骗子是与“太阳”的女儿一起进行这后一历险活动的。然而，M_{677}的那个插段（他在山羊那里整夜转圈，而又以为已带着赃物逃掉了）构成了源自内兹佩斯人的一些神话的地上甚或冥界的对应者。在这些神话中，登上天空的“山狗”在试图逃离“月亮”的房舍时犯了同样的错误。他刚杀掉的或者他杀掉了其儿子的是个食人者（而山羊对于人来说是食物）（Boas：4，第173～174，186～187页）。关于这个插段的讨论最好放在我们已提到过的另一种背境（第385页注③和第393页）里进行，而由于已讲过的种种理由，我们把这插段撇在一边（关于怀孕的“山狗”，参见Adamson，第264页；关于从后面交媾的“山狗”，上引书，第253页；Jacobs：1，第110，209～210页；2，Ⅰ，第90～91页）。

为（参见 M_{375}）。

那么，我们的故事在萨利希人群体（他们在内地相对于汤普森人占据的地位与岸地居民的地位相对称）里又怎样呢？舒斯瓦普人知道盗鸟巢者神话，但采取一种弱的形式。这就证实了我们最初的感觉：这神话的各北方形式的真正重心（如果可以这样说）应当到汤普森人那里去寻找。

按照弗雷塞河流域的舒斯瓦普人的说法（M_{679a}，Teit：1，第 622～623 页），“山狗”曾生活在儿子或侄子卡特拉尔斯特（Katlla'llst）“三块石头”的家里，他有两个妻子，一少一老。“山狗”为了占有她们，派“三块石头”远征到一处岩壁的高处去，借口是盗雏鹰的巢。他说，他年迈体弱，因此自己去不了。他以所谓祖传惯例的名义迫使这年轻男人首先穿上他的漂亮衣服，然后在攀登之前又脱得一丝不挂。当他爬岩壁而精疲力竭，被阻遏在一个凹处，既不能上也不能下时，“山狗”穿上那些衣服，绷紧皮肤，以便显得年轻，可以冒充自己的儿子或侄子。

两个“刺鼠”[Bush-tailed Rat，Mouse（蓬尾鼠）] 女人正在下面采大麻。她们听到英雄的哭声，遂念魔咒使峭壁变小。英雄为了答谢她们，用阴毛变出一大片长着优质大麻的田野。回到营地后，“三块石头”向“山狗”索回漂亮衣服和妻子中年少的那一个。他把她变成老妪，永远逐出家门。

另一个舒斯瓦普人版本源自汤普森河上游（M_{679b}，Teit：1，第 737～738 页），给两个男人各一个妻子。叔伯爱上了侄子的妻子，为了逐走他，叫他去盗鹰巢，然后取代他待在这年轻女人身边。这里提供帮助的两个动物名叫“蜘蛛女士”和“鼠女士”。英雄为了答谢她们，也给她们弄来大麻，质量优于她们已拥有的。

这些版本多处显得较弱。它们把英雄阻遏在一处岩壁的高处甚或半高处而不是把他远遣到天上；它们让帮助来自下面而不是上面；最后，英雄与其父亲或叔伯分离，甚至还把一个妻子丢弃给他，而不是向他复仇。

这并不意味着，舒斯瓦普人不知道汤普森人和岸地各群体以一个较丰

富而又连贯的故事的形式加以连接的其他几个插段。他们倒是把这些插段转置于另一种背境之中（$M_{680a,b}$，Teit：1，第627～630和第739～741页）[利洛厄特人也这样做（M_{671}），但在较小程度上]。这在美洲神话收集者那里是众所周知的，其标题为“愚笨的主人”（bungling host）。而且，我们也已多次遇到它（CC，第230页，第381页注③；MC，第70～71页），当时我们强调指出，对于大部分美洲部落来说，这些带丑角色彩而且往往是粗俗的故事有着高度神圣的特征。个中的缘由不难明白，如果愚笨主人的种种不幸构成了那么多对称的命题，它们反转了造物主工作循环的话。造物主把有生命的或无生命的创造物从它们现在的样子转变成将来的样子。相反，骗子作为整个系列创造物的愚笨主人却热衷于模仿它们还是在神话时代所采取的但无法延续下去的样子。这样，他试图把反常的行为或举止推广到其他物种，并使之在时间上永存，以至让人觉得，似乎种种特权、例外或反常都能成为规则，而与造物主背道而驰，造物主的作用在于结束离奇古怪，颁布普遍适用于一切物种和一切范畴的规则。

利洛厄特人版本（M_{671}）、舒斯瓦普人版本（$M_{680a,b}$）绝妙地例示了这两组神话之间的对称性。

“山狗”经历了种种冒险活动，其间他模仿种种怪诞的食物生产技术，但未成功，他想仿效的那些人个个都说，这些技术“属于他个人所有，是独家专有的”。此后，出现一个插段，它恰与瞎眼老妪相对应：它在地上而不是天上展开；在其中，“山狗”先愚弄小孩，然后把他们的眼睛弄瞎，而母亲们把他们说成是松鸡科，她们不是去愚弄而说到底是为了他们去使很快就变成这个科的鸟的瞎老妪们复明；前面的女人是进行报复，而后面的女人——至少在有些版本中——表现为提供帮助……然而，“山狗”对松鸡或榛鸡小孩的虐待所激起的这种报复等同于盗鸟巢者故事中“山狗”的孩子这英雄对其父亲施行的报复，而起因为父亲虐待了他。在这两种情形里，因小孩而抱怨的母亲或者因父亲而抱怨的儿子都设法使罪人——总是

“山狗”——跌入水中。[10] 从此出发，这两个循环依同样方式展开：鲑鱼解放或分配，河床整治，“灰熊女士”遭嘲弄，或者长阴茎插段（M_{680b}），M_{680a}则把它转变成“短阴茎”（因为在其中“山狗”以婴儿形式交媾），同时又把这插段与鲑鱼解放插段连成一体。这就引起了一系列问题。现在来探讨它们，正是时候。

⑩　这个插段在北美洲西北部神话中非常流行，而且我们也已遇到过，参见本书第342页。关于其他例子，参见 Boas：13，第17，57，89，114页；Hill-Tout：10，第547页。

Ⅱ　两个瞎子

三个瞎子听到他来，
一边手挽手如常。
如果他们打了起来。那我们心里多美，
因为最终毫无结果，
睫毛太过丰盛，视力全褪。

巴尔巴赞（Barbazan）和梅翁（Méon）：
《孔皮埃涅家的三个瞎子》
（Des trois aveugles de Compiengne），
《法国诗人的韵文故事和短篇小说》
（*Fabliaux et contes des poètes français*），Ⅲ，
第399页，第30～37行，巴黎，1808年

我们已胡乱讲了为数相当多的神话材料，尽管它们肯定还没有穷尽盗鸟巢者故事的萨利希人异本。不过，它们至少使我们对这故事的内部秩序和它的分布有一定认识。因此，我们有必要就这两个方面作几点初步的说明。

无论岸地的还是内地的版本都赋予英雄四种不同的特征：他是狩猎因而也是肉的主人；富丽的装饰物和漂亮衣服的主人；取暖用火的主人；最后，破坏性火的主人，他引起这火去进行报复。作为火的主人（唯有他知道如何产生它，或者唯有他知道如何保留它）和作为雨与暴风雨的主人，

萨利希人神话的英雄使人想起他的南美洲同类，如同我们在博罗罗人参照神话中所看到的那样。这第一个相似点必定立刻引导我们去注意第二个相似处，即 M_1 和 M_{667a} 都让可食用的块茎或球茎充任堵塞物的角色。M_1 的英雄起先在一片高地上走入歧途，遭到食腐肉的鸟的迫害，它们吃掉了他的屁股，英雄后又下到了地上。但是，他无法留住摄入的食物，直到他有了主意，用食用块茎做的面团堵住开大门的肛门。

我们已指出，这题材频频出现在北美洲西北部（本书第 362 页）。眼下被我们用作参照神话的汤普森人神话（M_{667a}）把这题材反转了过来：英雄拔取他以为是食用球茎的东西，但没法吃它，结果却给苍穹钻了孔，于是风从地上通过这些孔猛刮进来。如果我们能够断定这里事关反转，那么，正是俄勒冈的各个岸地小部落（他们的位置偏僻，有利于保留古老题材，因此他们的神话具有特殊意义）把这神话的正形式和反转形式结合起来。库斯人说，失去内脏的骗子无法留住所吃的果子，因此试图用野生芹菜萝卜的根来堵塞肛门（Jacobs：6，第 192 页；参见本书第 610 页）；不过，按照蒂拉莫克人的说法，造物主正是用也是野生芹菜萝卜的空心茎来排泄他只是假装吃下的一种坏食物（E. D. Jacobs，第 9～10 页）。不管在美洲这个地区叫做野生芹菜萝卜的植物是什么，它也许是毒人参、独活或狭缝芹属（＝前胡），这里所关涉的总是一种伞形科植物，而在岸地并且直到夸扣特尔人那里，前胡都是这种植物的神圣原型。在马齿苋科中，类似的关系也出现在春美草属和复生琉维属之间，而内地萨利希语系的最东面代表弗拉泰德人自己认为后者是神圣的（A. P. Merriam，第 115 页）。因此，我们怀疑是否存在一个在属或科中占据较适中地位的植物体系，它包括由原型或组合变型代表的植物。我们已在我们的 1968—1969 年度的教程中探讨过这问题；若这里再来重述，无非徒然使讨论变得冗长。

还可以看到另一种趋同，不过这次是在北美洲，在把盗鸟巢者逐上天空的萨利希人神话和所谓星辰丈夫循环（上一卷里花大量篇幅讨论过）的

神话之间。在每一种情形里，都是一个地上英雄（男人或女人）访问天空，而且按照阿尔衮琴人版本（M_{437}，M_{438}），靠超自然的庇护者帮助，系在一根绳子的末端重又下地。这些庇护者叫他一直闭住眼睛，直到听到一只种名特别指明的鸟鸣叫。萨利希人的英雄着陆在一块石板上，这石板标志着世界的中心，因此，中心这词应当取空间的意义。然而，星辰丈夫神话至少有一个奥吉布瓦人版本详确说明，天体的妻子们所由重下地面的苍穹孔洞相应于昴星团的位置，而这星座之在黑夜开始时到达中天则标志着一年的转捩。这就是说，也是世界的中心，但这次取时间的意义（M_{444b}，参见 OMT，第 238 页）。我们将在讨论英雄娶天上生灵为妻的盗鸟巢者版本的同时也讨论关于星辰丈夫循环的萨利希人及其邻族的版本（本书第 608～634 页），那时将会明白这些趋同的重要意义。

眼下，我们宁可把注意力集中于比我们自从本书开卷以来所经历过的区域更狭窄的地区，从其总体上去把握。实际上，我们的汤普森人版本和利洛厄特人版本在前所未有的程度上接近于我们全部探究所由出发的克拉马特人版本和莫多克人版本，尽管仍有距离。两处都有一个造物主，都是骗子，他用自己的手段得到一个儿子。他或者把儿子纳入自己身体，以便在母亲死于烈火后再生出来（在克拉马特人—莫多克人那里和最近的萨利希人那里，参见 M_{565}）；或者通过各种尝试而制成可以存活下来的小孩（M_{667a}，M_{668a}，M_{670a}，M_{671}）；或者未来的父亲神奇地怀孕（M_{532}—M_{533}，M_{677}，M_{678}）。就像在许多岸地萨利希人群体那里一样，在克拉马特人和莫多克人那里，小孩也产生于乱伦的婚姻，而同时有另一个属于生殖方面而不是性方面的且只关涉一个男人的结合来倍增、加重或者取代这个滥用的结合，视情形而定。

我们还记得，克拉马特人—莫多克人英雄的名字艾希什意指“闭居者”，使人想起他暂时被包容在造物主的身体内。萨利希人还给了他名字托尔托塞姆斯特姆（Tô'rtôsemstem）（锥心人）（本书第 389 页）、恩利克森

特姆（Nli'ksentem）、特利克塞姆特姆（Tl'ikse'mtem）、恩特利克居姆特姆（N'tlikcu'mtum）、恩基克萨姆塔姆（N-kik-sam-tam）（汤普森人），这些名词据资料（Boas：4，第120页注①；13，第18页；Teit：4，第103页注43；Hill-Tout：10，第554页注①）说，意指“抬起，提起，升起”或者“攀登者”，关涉英雄被父亲远遣到天上后遭到的种种不幸。因此，这两个或两组名字是相匹配的：一个使人想起与父亲身体的结合，另一个使人想起英雄在故事的两个紧要关头即过分接近和过分远离时与这同一个父亲的分离。

由这姓名对称性已可看出，在构成盗鸟巢者神话的庞大泛美总体之中，我们已列举出的从克拉马特河流域一直到弗雷塞河流域的各版本本身构成了一个亚总体，它呈现一个封闭神话组的种种特征。可以指出，在两处都有一个传授奥秘的序列重现（本书第63，65，114和M_{667a}，第395页）。注意到这一点，这印象就可得到加强。这印象可以得到最后证实，如果我们察知唯有萨利希人版本才使我们得以解开“潜鸟女士”循环（我们已表明，它是对盗鸟巢者循环的转换）所固有的一个难解之谜的话。

迪米特拉科波卢研究了这两个循环的前一个。我们已讨论过这项研究（本书第55～56页）。她在这项研究中对一个细节在几乎所有版本中都重复出现这一点表示不解。这个细节表面上看起来莫名其妙，因而令人困惑：乱伦的女英雄发现了她的一直被父母藏匿的弟弟的存在，线索为她拾到一根头发，比这家族所有其他成员的头发都长。我们的这位著作者无奈之下宣称，这个细节是任意所为的：“它既不说明以它自己为组成部分的插段系列，也不为之辩护。”（Demetracopoulou，第121页）

然而，盗鸟巢者神话的各个北方版本也强调英雄头发长，并在故事中赋予这长头发以相干的作用。例如，M_{670a}描写英雄在树的高处挨冻，为了御寒，用自己的长头发当大衣裹住身体；另一方面，M_{677}让他的头发全部失去，以至他全秃着头回到地上，他的尚忠于他的妻子首先关心的是为他恢复已消失的头发。在与利洛厄特人和舒斯瓦普人毗邻的操阿塔帕斯干语

的印第安人奇尔科廷人那里，盗鸟巢者神话已变得很弱，似乎行将消失，但是，这个事件却被小心地保留了下来：英雄用在巢中拾到的羽毛和自己的长发临时编制成一件大衣来御寒（M_{681}，Farrand：2，第 29～30 页）。这难道不是在说，起先总是被说成是漂亮衣服主人的英雄后来仍保留其服装内涵，尽管他在树或岩壁的高处处于赤身裸体的状况之下，只是**以天然的形式**穿戴？不然的话，还会是别的什么意思呢？因此，长头发作为天然服装是与制成的衣服相对立的，正如生与熟相对立。这就再一次证实了从饮食代码向我们不断提请读者注意的服装代码的过渡。然而，我们还记得，M_1 中已经透露出某种类似的东西。在那里，处于同一情境的英雄为了疗饥而从猎蜥蜴开始；他把剩余的猎物挂在腰带上以及悬挂在臂和腿上的小带子上。一会儿，这些野兽腐败了，以至这里他穿上了也属于自然领域的腐败物，从而与作用于 M_{677} 中的英雄的秃发成某种相似关系。我们已表明过（OMT，第 170～173 页），美洲思维把这种秃发状况与腐败相联属。

这一切也以隐含的方式存在于克拉马特人和莫多克人神话之中。这样说，不仅是因为在那里英雄发明了用箭猪刺做的装饰物作为衣服的标识，一如他在萨利希人神话中的对应人物创造纺织纤维——也为了报偿使他重新下到地面的动物——而且还因为，这些南方神话刻意强调这英雄的头发特别长。按照 M_{539}（Curtin：1，第 95～117 页），被隐匿的小孩的头发一直垂到地面，M_{543}（上引书，第 28 页）从下述意义上说也包含关于这一点的议论：它把漂亮衣服的侵占和猎物的过分丰富作为一个对偶之中的两个同质的项对立起来：“老库穆什（Kumush）（＝克穆卡姆克）与艾西斯（Isis）（＝艾希什）一起生活，而且有时他还冒充是艾西斯。他穿上艾西斯的衣服，试图像他那样唱歌。可是，这骗不了人。当艾西斯在那时，房舍周围的树上总是悬挂着新鲜鹿肉。”因此，正常的是，在与盗鸟巢者循环相对称的“潜鸟女士”循环中，一个服饰富丽的男孩被家庭保护而免遭他姊妹的反社会欲望所害，而这些欲望只是在英雄服装内涵的自然对应物——他的长发

——暴露了他的时候才大白于天下。[11]

现在，我们来探讨萨利希人神话的细节。各个丰富的版本都始于骗子企图制造儿子的尝试，儿子数目为三或四个，视情形而定：

汤普森人	M_{667a}：	黏土	树脂	石头；	
	M_{668a}：	黏土	树脂	石头	树木；
	M_{670a}：		树脂	石头	植物纤维；
利洛厄特人	M_{671}：	黏土	树脂	石头	杨树皮。

如果我们略去这第四列中可能因标音捉摸不定而造成的细微差异，那么，只有 M_{667a}中“木质”儿子之不存在和 M_{670a}中“土质”儿子之不存在才成为问题。无疑，也许这里每次都关涉一种遗忘；但是，为了心安理得，也因为这样说仍无根据，所以，我们要探讨一下，看看有无可能把这特征与其他特征关联起来。这情节相对于水来限定三个儿子：第一个在水中解体，第三个沉入水底（除了在 M_{667a}中，他经受住了考验），第四个漂浮在水上。只有树脂儿子相对于太阳的热来限定。因此，这相干的对立乃处于天和水之间。不过，水本身又呈现各种不同内涵：正面的或负面的，视它是否允许生灵存活下去而定；从低、中或高的方面来限定，视这生灵沉入水底、在液体中解体还是漂浮而定。在 M_{667a} —无木头儿子，且石头儿子生下来后能存活——中，水没有“高”和“低”的功能；只有“中”的功能还在，而这功能在黏土儿子不存在的情形下也就是 M_{670a}所缺少的功能。

然而，这些版本之间还有一个差别：它们派给英雄作妻子的，分别或

[11] 把这种推理推广到另一个神话（M_{650a}，本书第 334 页注⑤），我们就可以根据头发之按自然等同于衣服以及业已确立的**裸体者**和**生食**、**穿衣者**和**熟食**之间的等当关系推知，野生状态的火必定处于它的第一个拥有者的头发之中。

者是“潜鸟”和“雌鸭”，或者是“鹰”和“鸭”。“鸭”妻子到处扮演不光彩的角色，所以相干的对立转归于另一个女人“鹰”或“潜鸟”身上。这里始终关涉一只鸟，因此，可以忽略这个不变特征，同时施行一个附加的还原：这对立于是回复到天和水的对立。我们知道，潜鸟在水禽中占据突出的地位，鹰在地上天空飞禽中也是如此。

现在我们扩充这个妻子聚合体，如同第五篇着力对比的那些神话所例示的那样。这样，我们得到：

	（+）	（−）
内兹佩斯人：	鞘翅目，蝗虫	天鹅，雌鸭
锥心人：	天鹅	燕鸥
汤普森人（泰特）：	潜鸟	雌鸭，野鸭
汤普森人（希尔—陶特）：	鹰	雌鸭

可惜，利洛厄特人版本一点也不让人摸透英雄的妻子们的身份。我们只知道，她们出身于一支篾匠民族。因此，我们无法把这版本也归入这聚合体。不过，尽管有这个空缺，但还是显而易见，内兹佩斯人妻子为一方，希尔—陶特版本的汤普森人妻子为另一方，双方例示了一种重要差异：地下昆虫和水中鸟之间或者地上方的鸟和水中的鸟之间的差异。此外，这些版本还相互对立，因为好妻子在那里分别为冥界的和地上的；因此，她们之间有一个差别，这差别大于使她们各人区别于在两处的女伴的差别。

另一方面，锥心人和汤普森人版本相对前几个版本占据着中间位置。它们呈现这样一个共同点，即把两个同是水禽的妻子对立起来：“天鹅”和“燕鸥”或者“潜鸟”和“鸭”。天鹅和鸭是候鸟，它们在恶劣季节向南方进发。但是，这些神话告诉我们，土著思维对于迁徙或不迁徙的燕鸥和潜鸟的兴趣在于其他习性：燕鸥在鲑鱼伴随下沿河溯流而上；潜鸟随着时令变迁而在内地湖泊和岸地之间往返。因此，“潜鸟”和“燕鸥”在东西

向且相当低的轴上构成一个对偶，“天鹅”和“鸭”则在南北轴上构成另一个对偶，它们在季节性迁徙时飞得较高。不过，锥心人和汤普森人（泰特）的神话反转了妻子在对偶之中的语义值（**天鹅：燕鸥∷潜鸟：鸭**），因此可以说，这些神话按小调（mode mineur）就妻子而言相互反转，就像汤普森人（希尔—陶特）和内兹佩斯人神话按大调（mode majeur）相互反转。

现在回到人造儿子问题上来。如果如上面的讨论所提示的那样，妻子的身份在我们神话中是相干的，那么，也许意味深长的是，在那个没有木头儿子的神话中，妻子名叫“潜鸟”和“鸭”，在没有黏土儿子的神话中，她们叫“鹰”和“鸭”。实际上，木头儿子相对于水占据高的位置，而这也正是鹰相对天空的位置，而它们两者在同一版本中都付之阙如。相对称地，黏土儿子相对于水占据中间位置，同时，他未从两个版本得到这位置，这两个版本未在水禽这个范畴里给这些依赖于水纲的，相对于大候鸟可用“中间的”来形容的鸟留下地位。因此，这些细节上的反常现象有可能是相互联系的。

现在，我们转到访问天空上来。我们将对此问题作长时间研讨。这些神话给出的描绘完全符合萨利希人对天上世界的想象：光秃秃的大地一马平川，刮风无时或已，天气严寒。为了充分理解神话的转换机制，需要指出的是，温哥华萨利希人的西部紧邻也即努特卡人刻意反转了这幅想象的图景。在他们看来，天上世界永远宁静宜人，独木舟在水波不兴的水面上荡漾，人们不知道冰雪为何物（Sproat，第 209 页）。萨利希人从自己方面把地上曾有过的酷暑与天上的严寒对立起来（Teit：6，第 176 页；10，第 337 页）。偏处岸地操阿塔帕斯干语的小群体泽绍特人（Tsetsaut）也这样认为（Boas：21，第 569 页）。因此，从气候的观点看来，地和天在起源上最初**完全是一个样子**，或者**完全是另一个样子**，造物主或者造物主们的作用在于使

得从天空从此以后不可能达到、因而不需要再对之作想象的时候起，地上交替地是**一个样子和另一个样子**，而且，天空这时候起还从地上处世之道中取消了在人能到天上去时以独特方式相对于尘世来形容天的那个语义地位。

汤普森人说，天上的大平原呈高原的形相，它突然终止，只是北边似乎例外，因为这些印第安人设想地是倾斜平面，趋近天空，在北边与天空相接（Teit：4，第 23，25，104 页；10，第 337，341 页）。也是在这种情况下，另一个部落反转了想象的宇宙图景。按照普吉特海峡的萨利希人群体特瓦纳人的看法，天空是倾斜的，向地趋近，直到在西边和南边触及地（Eells，3，第 681 页）。

在天上，英雄首先遭遇敌对的东西：食人的或好战的蜘蛛，以及反抗使用者的制成品。我们已分析过一方面关涉狩猎和食人性，另一方面关涉纺织业的转换（本书第 390 页）。因此，这里只要再补充一点就够了：如果说我们在这当儿提出的各个假说是准确的，那么，前面几个天上序列意味着，英雄由于骗子父亲的恶意而脱离了人类，因而倒退到了由生食和裸体的等当关系界定的前文化或反文化状态。他自己的工作就从这零状态开始。这是一种中介者的工作。他一开始就宣布，从今以后，技术器物再也不能尝试反抗。实际上，这不是文化状态上的一个顶点。它的终端如此便可界定吗？在划定了边界线之后，剩下的事便是填充这范围本身了。

如我们以后会看到的那样，下面一个以遇到两个瞎子为中心的插段在北美洲流传极广。不过，在扩展这视野之前，最好还是先把这题材放在我们最初遇到它时它所处的那个小背境里加以考察。一个特别简明的版本（M_{670c}，Boas：13，第 17～18 页）保留了其精华：在天上，“山狗”的儿子访问两个老妪，她们是松鸡。其中一个抱怨说，这英雄气味很难闻。他恼火了，把她们扔向远处，使她们变成鸟。

这两个老妪都面对火，她们争夺一根劣质大麻茎，它在地下沿长度方

向生长，从一个老妪到另一个老妪。两人都要占有它（M_{667a}）；或者，她们放弃（或者更确切地说，由于英雄的恶意干预，她们不放弃）一种坏食物，它是腐烂的木头或石头。这英雄顺便窃取了这食物。两个老妪因残疾而失明，所以她们相互指责对方愚笨或居心不良（$M_{667a,b}$，M_{670a}，M_{676}）。不过，她们虽不能看，感觉却很敏锐。按照最不正经的版本，她们感觉到了英雄放在可怜上当者手里的不是食物而是他自己的阴茎，因为她抗议说，这器官发臭。我们已经感到目迷五色，这插段竟同时在多个领域里起作用：工艺技术的、视觉的、饮食的、性的、嗅觉的……这英雄被这冒犯人的话激怒，遂把她们扔入矮树丛中。按照 M_{667a}，她们在那里变成两种松鸡，一种是易于捕获的猎物，另一种被迫采取一种非常特别的受胎方式（本书第 395 页）。

这一切要素相互紧密联系，每一个要素的解释都与所有其他要素的解释密切关联，因此，我们不怎么明白该从哪一点着手去探讨它们。所以，我们只得胡乱读一些评注材料，希望这些评注自动透露出头绪来。松鸡（grouse）是法语从英语假借来的词，在北美洲标示松鸡科（tétraonidé）的许多种鸟，最常见者是松鸡（tétras）和榛鸡（gélinotte）。fool-hen［松鸡，字义为傻鸡］这词组似乎不加区别地运用于幼小松鸡和一个特定的种 *Canachites canadensis* 或 *franklini*，“这样命名，是因为它对人毫不在意……人用石块或棒头打击来捕杀它……有时甚至用手捉它”［Bent：Gallinaceous Birds（“鹑鸡鸟”）第 136，140 页；Pearson，Ⅱ，第 16 页］。奥卡纳贡族女人用一端配上一个简单线环的棒捕捉这些鸟。她们用它们喂小孩，以使他们变得听话。（Cline，第 24，120 页）比较勇猛的汤普森人则作了相反的推论。他们禁止一个孕妇的丈夫叫这种猎物，担心小孩会像这鸟一样懦弱。（Teit：10，第 304 页）奥卡纳贡人和汤普森人描写的这种狩猎技术也存在于弗拉泰德人那里（Turney-High：2，第 113 页）；无疑，这种技术的应用实际上还要普遍，因为人们在西米尔卡门的印第安人那里（Allison，第 307

页）和更北边的阿塔帕斯干人各族那里（Morice，第 5 卷，第 124 页）都观察到它。一些萨利希人神话描写一些女人在逃，她们已奄奄一息。但是，她们靠吃浆果和 fool-hen 而活了下来。（Boas：4，第 39 页）另一些神话解释说，这种鸟所以胆怯，是因为人们最初很仁慈，把它们长期囚禁起来。（Elliott，第 174～175 页）M_{667a}正是赋予这种鸟以易获猎的，甚至女人和小孩也唾手可得的特性，进而规定一个老妪的命运是到 tétras de franklin 过冬的森林里变成这种鸟（Bent，上引书，第 141 页）。这英雄然后把第二个老妪变成 ruffed grouse：*Bonasa umbellus* 即有冠毛的榛鸡，而鸟类学确认，它之区别于另一个种，还在于它对人有疑虑（Godfrey，第 129 页）。因此，英雄给予她另一种命运：她从听到翅膀拍打树干的声音的时候起就怀孕了。实际上，这个种的雄性也叫 drumming grouse（咚咚作响的松鸡），它“被某些印第安人叫做‘木工鸟’，因为据信，它用双翼敲打树干，以便产生鼓声”（Bent，上引书，第 143 页）。奥杜邦（Audubon）也说到树鼓（drumming log），他详确说明，只有雄性咚咚作响（上引书，第 146 页），塞顿（Seton，第二章）说有冠毛的榛鸡“姿态高傲……敲击一根砍倒的树干，咚咚作响”。

尽管这种击鼓仅仅构成婚礼的一部分，尽管前引各著作者充分了解其机制，这里树干除了作为栖木之外一无他用，但我们还是看到，也是在这种情形里，这神话所援引的示差特征符合于各个得到充分证实的土著信仰，而且这些信仰至少部分地建基于观察资料。不过，这神话为什么只选择两个特征（两者对于界定两种非常相近的鸟来说相互差异很大，而就这神话让它们最初采取人形而言却彼此一般无异）呢？

在第一种情形里，事关一种猎物，它以反常方式容忍与猎人在形体上邻接；在第二种情形里，一个雌鸟以同样反常的方式为了受孕却不要求与雄鸟在形体上邻接，因为它靠听觉——在它那里这最有效——超距离受孕，而另一种任凭人用手抓的鸟甚至听不到猎人趋近的声音。因此，无论从饮食的还是性的方面，这两种鸟都蒙受一种影响邻接这个范畴的障碍。当这障

碍表现为过分时，就像听觉受孕的情形里那样，它引起这个种繁衍，因而传播生命。当它表现为不足时，如在趋近狩猎的情形里那样，它给另一个种带来相反的结果即死亡。

我们在后面（本书第579～585页）会证实这个解释，为此将表明，在北美洲的这个地区，这鸟被叫做雉（pheasant），但事实上是一种榛鸡。[12] 它扮演着阳间和冥界间中介者的角色，因为它既属于阳间，也属于冥界，而且，从字义来说，它本身意为半生半死。在《生食和熟食》（第268～274页）中，当试图通过一系列变换来确定在由提供帮助的众动物所构成的语义场中给予南美洲"山鹑"——也是一种鹑鸡科动物——的地位时，我们已演绎得出这个图式。同一图式在相隔几千公里处又重逢，各个萨利希人神话不再像在南美洲那样以虚幻方式而是以实在方式证实了这个图式。这两点让我们得到非同小可的满足。

两个瞎老妪都面火而坐，争夺在下面纵向生长的劣质纺织植物，或者一种腐烂性食物，一个从上面把它递给另一个。然而，对于这个地区的神话来说，越过火炉向某人提供一种食物，意味着要冒被烧伤的危险。有一个神话我们尚未进入其细节，它有许多版本（$M_{682a\text{-}e}$，Boas：4，第22～25；Teit：4，第64～66页；1，第673～677页；Hill-Tout：8，第158～161页；Farrand：2，第41～42页）。它让两个兄弟"貂"和"渔貂"出场，他们与一个从火炉上方向他们递食物的神秘女人打架；她趁他们俯身抓她之机用手把他们拎起来，投入火中。一个兄弟未能逃过这一招，但另一个却从火炉上方逃脱，把这女人翻转过来，触摸她的私处；她自己被如此降服之后，来到两兄弟的营地，嫁给征服她的人。

因此，如果说食物和烹饪用火的直接邻接给食者带来不利后果，那

⑫ "美洲的英国殖民者有时称有冠毛的榛鸡为'雉'"（Bent，上引书，第310页）。"正确说来是有冠毛的榛鸡（*Bonasa umbellus sabini*），但每每被叫做雉"（Ballard：1，第92页注⑩）。

么，一个男人和一个女人的身体邻接的后果相反则是有利的。所有的萨利希人都知道一种所谓“通过接触”的特殊婚姻模式。岸地萨利希人组织宗教性质的舞会，其间一个男子可以触摸一个女舞蹈者的手。婚姻缔结便接踵而来。（Barnett：3，第206页）在内地情形亦如此。在利洛厄特人那里，touching dance（触身舞蹈）是婚姻的前奏（Teit：11，第268，284页）；在汤普森人那里（Teit：10，第323～324页；Hill-Tout：6，第191～192页），一次偶然接触也会导致这结果；在弗拉泰德人那里（Turney-High：2，第88～89页）和奥卡纳贡人那里情形也是这样：“如果一个男人看到一个青春期姑娘裸体或者他触摸她，那么，他必须马上娶她……否则，她唯有自尽，别无他择，哪怕她只是手臂被看到……有时年轻男人就利用这种手段来达到与拒绝其求婚的姑娘成婚的目的。”（Cline，第114页）

萨利希人那里有一种关于邻接的真正哲学，但这是其他一些征象所使然。一个英属哥伦比亚切哈利斯人神话（$M_{682f\text{-}g}$，Hill-Tout：2，第340页；6，第217页）说，一个悲痛欲狂的年轻鳏夫去了冥国，想找到妻子，把她带回人间。鬼魂们答应了，但有一个条件：在返途中，戒绝一切性关系，每夜都点燃大火，夫妇俩应当躺在火的两边，不要试图交合。此外，在现实中，斯夸米希人夫妇俩不并排挨着睡，而是垂直地脚抵着脚睡，除非受空间所限，不得不头对脚、脚对头地躺着睡，不过，这种情况很少见（Hill-Tout：7，第486页）。

然而，失明是一种迫使失明者接受邻接的状况。由于看不见，就不得不诉诸触摸。因此，我们已揣测，瞎子越过火炉对一种假食物进行的传递构成了空间—时间周期性的最低限度形式——超短的，因而也是负面的——它尾随着空间上的最大限度分离，而英雄之被从地上一直传送到天上，便是其例示。这样说来，我们就可以把M_{667a}中关于器物反抗主人以及瞎眼老妪的两个相继插段和M_{664a}中通过解大便捕猎敌对蜘蛛（这还例示了一种短形式：食物和粪便会合）这个插段融合成一个图式。后来在提供帮助的蜘蛛

那里，我们看到英雄恢复其空间—时间周期性。不过这有一个条件：为了从天上重新一直下到地上（并且这与往程期间发生的情形相反），他要作四次**停顿**，并且每次都要在**时间**上从容不迫。

这地区的其他一些神话也致力于说明这个问题。在岸地萨利希人神话M_{375a}、M_{382}的开头，孤独的“山狗”让自己的屁股脱离身体，以便有一个助手，能在他自己制造独木舟期间帮他监管他为捕鱼而设置的拦河坝。可是，这屁股一次次显得没有能力把鲑鱼同泡沫团、死叶子和漂浮的木块区分开来。当“山狗”最后捕获一条鱼时，他为了报复而自己吃了它，没分一点给助手。这助手失望之下皱起双唇。由于这个缘故，在“山狗”把屁股放回原位后，肛门从此之后便呈起皱褶的模样而与口不同。然而，在最初它们完全一样，肛门像口一样也有说话能力（Adamson，第158～159页）。这同一神话的第二个版本（M_{375b}，Adamson，第173～174页）把这插段代之以另一个插段，其中，“山狗”变成瞎子后，拿来了毫无用处的花眼睛，用它们换取蜗牛的眼睛，后者从那时以来就一直是瞎子。因此，或者“山狗”使他的后部与前部分离，而两者在下述意义上曾是等价的：两者都会说话，于是口和肛门的解剖学分化也就发生；或者他进行眼睛交换，结果导致有视力和没有视力的物种发生动物学分化。然而，在我们已研讨过的奇努克人神话（$M_{618,620}$，第307页）中，这种初始的分离相应于“灰熊女士”通过用自己的经血涂脸而可以说把下部与上部连结起来时所发生的终末结合。在这两种情形里，都出现一个中介的或中间的后果，它采取解剖学、动物学或植物学的特化形式：身体各部分分化，稍后在M_{375}中（本书第308页）鱼种分化；M_{618}中树种分化，这题材又以意味深长的方式突然重新出现在我们现在讨论的神话组之中（参见M_{672}，本书第403页）。按照操萨利希语但孤立僻处远北的贝拉·库拉人（M_{683a}，Boas：13，第241页）的说法，特化——换言之在动物界中引入非邻接性——是连结天和地的、融合光明和晦暗的原始雾消散以及可见太阳出现的前导。汤普森人（M_{683b}，

Teit：5，第 313～314 页）让解剖学上的不连续性（土著群体按皮肤颜色进行区分）继“山狗”和“羚羊”窃取可见太阳之后出现，又让这成为它们自己分离（后者的种叉角羚羊出没于落基山脉东坡）的前导。另一方面，许多岸地萨利希人群体（M_{349}，Adamson，第 71，233，346，370 页）断定，雾使日轮偷取者得以逃逸，因为它使追逐者什么也看不见，实际上成为瞎子。因此，人们凭借的是形形色色解剖学的分离或结合——后部与前部分离，下部与上部分离，两眼交替地分离和结合——之间的等当关系以及高和低、天和地之间雾所起的交替分离和结合的作用：把两端结合起来使它们无可分辨的中介项或者介入它们之间以至它们不可能再趋近的中介项。雾作为火炉的对立面出现（CC，第 381 页）。

在我们所考察的在萨利希人那里例示盗鸟巢者故事的这个特定情形里，从效果上可同使被笼罩的人实际上成为瞎子——除非他们在不能看时还能触摸——的雾相比拟的失明构成了邻接的种种表现之一。这种时而有利时而邪恶的邻接在这些神话中与各种模式特化也即与不连续性原则在植物或动物种之间、在人种之间甚或在某种同质的环境如空间或时间之中的引入结成相关的关系。令人瞩目的是，在我们占有的 M_{683} 的许多异本中，从汤普森人（Teit：4，第 32～34 页）一直到维希拉姆人（Sapir：1，第 67～75 页）都表现出一个不变特征：“山狗”的两个小孩（他们在偷得可见太阳后轮流携带它时相继被杀）有一个名字；但是，“羚羊”的小孩（他们成功完成这工作）没有名字。[13] 就个体化而言，前者是有差异的，后者是混淆的。

因此，在萨利希人思维中，邻接性表现为属于一种更普遍的范畴的模

---

[13] 关于这些神话所坚定地强调的这种对比，参见科利茨人：M_{348}，Jacobs：1，第 168～169 页；汤普森人：M_{668a}，Teit：5，第 296 页；锥心人：Reichard：3，第 73 页；桑波依尔人：Ray：2，第 177 页。按照舒斯瓦普人（Teit：1，第 597 页）的说法，那些没有名字的星辰从地上登上天空，被高空民族杀死。我们还将从这个角度探讨这问题（本书第 501～503 页）。

式：连续性的模式。我们已在前几卷中多次概述过关于它的理论（参见索引中“颜色”、“连续”项下）。萨利希人设想的邻接性和失明之间的联系还以仪式作为例示。汤普森人要求人们在祈求初次收获物——鲑鱼、食用果子或根——期间以及每日祈祷期间保持眼睛紧闭。希尔—陶特就斯泽厄利斯人（Stseelis）（＝英属哥伦比亚的切哈利斯人）（2，第330页；6，第169～170页）写道：“在念咒和巫术仪式期间紧闭双眼，在萨利希人已构成礼拜仪式的一条基本规则。如果不遵从这规则，失败必然接踵而来。还有些人当‘眼睛监视者’，他们手持长棒，见有人在为最初鲑鱼举行仪式期间抬眼皮，就用棒打他。”

当我们从各个蒂拉莫克人版本出发进行探讨时，瞎眼老妪插段的其他一些同样重要方面就会显现出来。这个萨利希语群体脱离了这语系的其余种族，独处于哥伦比亚河河口湾南面。实际上，它保留了一份共同神话遗产的无疑非常古老的成分，同时又沿着它自己的道路调整它们。

蒂拉莫克人说（M_{684a}，Boas：14，第30页），六个印第安人去周游世界。一天，他们来到一扇门前，它像闪电一般强力而又迅速地轮番开启和关闭。其中一个人成功地跳过这障碍；他在另一边看到两个瞎眼女人，她们拥有大量鲸鱼肉。这人夺过了肉，把它们扔过拍打着的门。一块到达了他的同伴们那儿，另一块卡在两扇门扉之间。这人想回来，但在通过时屁股的一半被截切。他用黏土淤泥膏药治愈了伤口。

按照较近的版本（M_{684b}，E. D. Jacobs，第6～7页），挨饿的造物主“冰”在游历过程中遇到一支拥有食物的篓筐族，他们揍他（参见M_{667a}）。后来，他来到两所小房舍门前。第一所房舍的门按女主人话音的节奏迅速地开启和关闭，她说话速度极快，自夸拥有比邻居多的鲸肉。这邻居说话缓慢，因为她心情不快，她的门也按这节奏开闭。“冰”进得房里，尽情吃肉，还把剩下的带给同伴。他在通过这拍打的门时失去了一块屁股和一瓣胃。这

两个女人是独身老妪，捕鲸的渔夫们给她们数量不等的鲸肉，一个比另一个少一点，这引起了前者的恼怒。

因此，蒂拉莫克人英雄在水平位移而不是垂直升高结束时也遇到两个瞎眼老妪，但她们是不和的。与更北面的各个萨利希人版本的这个差异起因于这样一点：两个老妪在这里一开始就不平等（因为她们得到的食物一多一少），而在汤普森人那里，则要在到达时即转变成松鸡的两个不同的种时才如此。不过我们已表明，这两个种也从听觉这个被动方面用过分和不足来限定。实际上，一个种听觉灵敏，翅膀的声响就足以使它长大；另一个种听觉迟钝，连猎人趋近也不知道。然而，这里的声学关系是主动的：一个女人说话速度极快，因而让人无法凑近她，另一个女人说话缓慢，因而像前面松鸡一样比较容易靠近。

普耶鲁普人—尼斯夸利人（Nisqually）（他们属于普吉特海峡南面的萨利希人）的信念保留了这种对比，还把它运用于猫头鹰、松鼠和松鸦这类动物。这些动物预告凶兆或者吉兆，视它们的鸣叫声充满怒气而又急促，还是缓慢而又声调平静轻快而定。（M. W. Smith：2，第 128 页）

至于拍打的门或连合门（symplégades）这题材，它属于一个相当大的神话聚合体，圣汤普森（St. Thompson）（2，第 298 页）已为它编制了清单，它以我们遇到过的形式在美洲广为流传。例如，在吉卡里拉和利潘・阿帕切人那里（$M_{685a,b}$，Russell；2，第 253～271 页；Opler，第 185 页），两个瞎眼老妪坐在火的两边，在罐的上方挥舞一根棒，保护她们正在煮的肉。可是，小孩们来偷这肉。他们换上一个空罐。因为它发出空洞的声音，所以她们以为水已蒸发，肉已熟，于是一边等肉冷却，一边吸烟管，可是有人又把这烟管偷去了。两个老妪相互指责对方吸光烟，吃尽肉；她们争吵，打斗起来……甚至在神话中，两个否定也等于一个肯定。如果说英雄或英雄们成功地调和了这两个老妪，那么，这也是因为她们在这系统内引入了两个否定项。她们因各自的消极性而相互反对，结果不能**一起**反对英雄，就像连

合门，也是因为有两个，所以比单一门扉较易逾越，后者不与另一门扉相互“拍打”，因而一直保持关闭。

这种否定的交互性是两个瞎子这个神话题材固有的一个特征，从中我们可以看到连合门的一种极限形式。这特征也可从其他版本中看出，而这题材在这些版本中以孤立状态出现。我们只举两个版本作为例子。我们已援引过的梅诺米尼人（$M_{657a,b}$，本书第355页）讲述两个瞎子的故事：为了让她们躲避敌人的攻击，人们把她们转移到一个湖的远岸。她们单独居住在那里，自己料理生活，所以有一根绷紧的绳子把她们从房舍一直引到岸边去汲水。一天，两个瞎子一个进行烹饪，另一个负责汲水。她们翌日交换角色，以使劳力分配均衡。她们确切知道每餐需要多少食物，因而把食物均分为两份，放在同一个碟子里吃。突然“浣熊”出现，这个骗子以迫害她们取乐。他移动引导一个瞎子的绳子的位置，吃掉另一个人的全部食物，揍她们两个人。他干得很巧妙，以至两个瞎子最终打了起来。“浣熊”把她们叫到一起：“你们不应当起劲地相互指责。”［M_{686a}，Hoffman：1，第211～212页；参见M_{686d}：索尔多克斯人（Saulteaux），Young，第26～29页；M_{686c}：奥吉布瓦人，Radin：4，第80页；M_{686b}：阿拉帕霍人，Dorsey-Kroeber，第227页］

帕维奥遮人（他们属于定居在内华达北部和西部的北方派尤特人）把这两个瞎眼人物置于星辰之中。“她们位于一张捕捉兔子的网的两边，网上悬下一些细绳，她们把它们系在耳朵上，以便感知马上要落网的猎物的运动……在就餐时，她们相互递送食物。”“鹰女士”突然出现，窃取她们的份饭。她们通过触摸认出了她，她便照料她们，一度还治愈她们，但她们后来又变成瞎子（M_{687}，Lowie：4，第238～239页）。

采取交替地允许和禁止在两个世界间通行的两扇门的形相的连合门题材在整个北美洲广为流传，从爱斯基摩人一直到大草原各部落、大湖各部落、西南和东南部包括路易斯安那海岸各部落。在南美洲，尤其在图

皮纳姆巴人（Tupinamba）和阻断阴间通路的博罗罗人那里（E.B.：I，第101页），也可看到这个题材。连合门在岸地萨利希人神话（M_{375a-i}，M_{382}，M_{506}，Adamson：第148～157，276～284，356～360页；Ballard：1，第69～80页；Haeberlin：1，第372～377页；Boas：5，第155页；等等）中扮演重要角色，在那里，两块拍打的石块挡住西方世界的入口。在萨利希人看来，西方世界也是冥界。正是在那里，鱼卵女儿（本书第308，354页）在拐走还是小孩的造物主“月亮”之后，把他引到两个女人那里。她们一个是**瞎子**，另一个是处女（尽管她是这小孩的母亲，她通过魔法怀上他）。这两种状况可同内地神话留给瞎眼老妪的状况相比拟，这些神话使一个老妪成为**聋子**，听不到猎人临近，另一个不与男人发生身体接触就**受孕**，以此换取恢复视力。

在M_{375}这个神话系列中，骗子“蓝橿鸟”（种名*Cyanocitta*）成功地通过拍打的门。不过，按照这些版本（从这个观点看来，它们分散在多个群体中），他在那里留下了尾羽（Adamson，第161页），前进时又损坏了折翻的冠羽（上引书，第358页），或者被压他颈项的门扉碰撞（上引书，第375页；Ballard：1，第73页；Haeberlin：1，第372～375页）。有时，他通过横向放置一根木桩而止住门扉拍打（Adamson，第175页；Ballard；1，第73页）。

如果我们接受这样的假说：两个瞎眼老妪是连合门的极限形式，那么因此看来意味深长的是，她们的访客能把阴茎放在其中一人手中而不受惩罚。实际上，在M_{375}的系列——它以外展入海洋取代放逐到天上，即用水平轴上的横移取代垂直轴上的攀升——中，至少有一个版本（M_{375f}，Haeberlin：1，第372页）把“蓝橿鸟”描述为一个颈项扁平的老祖母的形象，这形象从三个层面反转阴茎：女性；因年龄关系而生育能力不济；最后，祖母只达到枕骨部因此失去了其天然的凸出部——然而，英雄的构成下腹部天然凸出部的阴茎被交付给祖母之后也达不到了。

我们还注意到，如果说在M_{667a}系列中英雄造访的两个瞎子恢复了

视力，那么在 M_{375} 这个对称系列中，英雄的访客“蓝橿鸟”在成功地越过连合门之后，眼睛里被英雄投入碎石片，他先变成瞎子，然后又被造物主治愈，但保留了阻碍视力的角膜翳。

在这转换的两个极端状态之间，蒂拉莫克人版本（$M_{684a,b}$）占据着中间地位。首先，这是因为在这里瞎眼女人题材和连合门题材共存；其次，因为这两个女人拥有真正的食物（鲸肉）而不是假食物（砂、石头或腐烂木头）；最后，因为这英雄把一块屁股肉留在拍打的门中，这既与汤普森人神话的英雄相对立，后者无危险地交出阴茎（前身的肉块），又与岸地萨利希人神话的“蓝橿鸟”相对立，后者或者尾端（后部的后面）或者冠羽或颈项（两者都属于上部而不是下部）受损害。

因此，有时这英雄可以说后部（上或下）被“阉割”。当损害及于其活跃部分（M_{375} 系列中情形决非如此，不过各个蒂拉莫克人版本恰恰是例外）时，他变成一个“被钻孔的人”，在理论上已像参照神话 M_1 的英雄那样无法留住所摄入的食物，除非他重新堵住这开孔。不过，相反，当他裸露阴茎而又没有被真正阉割的危险时，他就委托与他交谈的瞎子担任“被堵塞者”的职司。这需要作些说明。

一些神话（我们已遇到过它们的一些版本：M_{680}，本书第 411 页；后面我们还将考察它们的展开形式——在那里它们意味深长地关涉火的起源，本书第 500 页）讲述，“山狗”用树脂粘住松鸡女人的孩子的眼皮，把他们弄瞎。在另一些神话（它们在萨利希人和努特卡人那里流传很广，我们只是举过两个例子：M_{600f}，Sapir-Swadesh：2，第 89～101 页；M_{688}，Hill-Tout：7，第 546～548 页）中，一个偷小孩的食人女魔用树脂黏合他们的眼皮，以便不让他们看到她进行的烹饪准备工作。这些例子已经表明，按萨利希人思维，成为瞎子就等于眼睛被堵塞。

我们还注意到这样的事实：在普吉特海峡的萨利希人那里，这些偷小孩的食人女魔是蜗牛女人（M_{600i-m}，Ballard：1，第 106～112 页）。按照我们现

已熟悉的一种辩证法，岸地萨利希人邻族努特卡人把这些女人又一分为二，一部分成为保持同一功能的树脂食人女魔，另一部分成为年轻迷人的蜗牛姑娘。英雄在天上遇到后者，她们是瞎子。他应她们的请求，用其阴茎端擦她们的眼睛，从而使她们复明（M_{600f}，Boas：13，第 117 页；Sapir-Swadesh：2，第 97 页）。这生灵为了答谢他，告诉他如何去到“太阳”的居所，因为他想娶“太阳”的女儿。

这样，我们把这个环闭合了，因为我们在这个努特卡人神话中又遇到了天空居民，她们瞎眼、年轻而又漂亮，无疑不是老人，而对于她们，英雄在这两种情形里都把阴茎强加于人，其行为无疑如同“钻孔者”——当为了使她们复明时，他把自己性器官的尖端施于她们的眼睛——更何况在神话的开头，偷小孩的食人女魔用树脂堵他们的眼睛，把他们弄瞎。另一方面，一些萨利希人神话（M_{375b}，亦见蒂拉莫克人，E. D.，Jacobs，第 129～130 页）解释了地上的（≠天上的）蜗牛为什么瞎眼。

如果说汤普森人神话的瞎眼女人能够转换成松鸡，那么，我们还记得，这是因为她们的残疾就像这些鸟的习性，也标示着我们所称的（本书第 423～424 页）邻接性障碍。令人瞩目的是，这些神话就蜗牛提示了一个属于同一范畴的结论。库斯人说（Jacobs：5，第 55～56 页），踩碎一个蜗牛壳，先使这罪人变成内食人的（endo-cannibale），然后变成外食人的（exocannibale）。西北海岸各部落在神话（$M_{689a,b}$，Boas：2，第 161 页，参见第 747，749 页；Swanton：2，第 175 页）中说到一个孤僻的公主，她拒斥一切求婚者。然而，她未能躲过一个化身为蜗牛、执拗地挡住她去路的求婚者：“哦！这脏东西！我没在房舍附近看到这蜗牛，就无法过日子！”伊尔斯（Eells）（1，第 217 页；3，第 622 页）提供过一则关于特瓦纳人的奇异讯息：“在白人来到之前，这些印第安人从来不吃松鸡，也不吃雄鸭；所以不吃后者，是因为它以蜗牛为食。”如同针对鸭的禁忌，关于松鸡的禁忌的迹象也散见于海岸地区（Drucker，第 61 页）；前一禁忌似乎局限于个人生活的各

个重要关头：青春期、人会式、为人父和人母、丧偶（Barnett：3，第138，152，154，168，225，281页）。一些晚近的资料（Elmendorf：1，第144页）未证实伊尔斯的证言，他意在把两个瞎子所能变成的动物连结在同一个三元组之中。

实际上，我们还只知道她们取形松鸡和蜗牛的化身。不过，从温哥华西海岸努特卡人一直到阿拉斯加特林吉特人，一个英雄在天上遇到的他使之复明的瞎眼女人不是转变成鹑鸡科或腹足纲这些地上动物，而是变成水中的鸟：鸭或鹅（M_{675a}和下一个神话，Boas：2，第842页上的清单；亦见第883，907～908页；13，第55，135，202，262～263页；22，第203，457页；Boas—Hunt：2，第1卷，第95页；第2卷，第215，233～234页；Krause，第275页；Swanton：7，第498页；等等）。作为例示，我们援引已参改过的最北面的萨利希人版本（第404页）：

M_{675a} 贝拉·库拉人：瞎眼老妪

春天，一个印第安人带着一支箭去猎鸟，箭上悬下一根用女人头发做的细绳。他穿戴上饰有羽毛的动物皮，然后要求弟弟用一根标记距离的棒拍打他。他一点一点在天空中上升，最后无影无踪。

到达天上后，他遇到瞎眼的鸭女人，她们以放在一个锅上烧煮的根为食。她们因闻到气味而觉察到这男人的存在。他刚尝了她们的食物，唾液便随之产生。他向这些女人的眼中吐唾沫，治愈了她们。当她们感到不舒服时，他给她们放掉臭气。他把她们扔到地上，供人食用。英雄回到家里，表演了他在天上获得的赤手空拳抓鸭的本领。（Boas：13，第262～263页；亦见第155页）

鸭或者松鸡都事关一种任人靠得很近的猎物，它允许与猎人在身

体上邻接。也是在鸭的场合，这些神话把邻接性和失明相关联。按照库特奈人的说法（M_{690a}，Boas：9，第 163 页），“山狗”用一张鸭看不到的小网抓到许多这种水禽，而它们所以看不到，是因为它们得到闭眼睛的指令。弗拉泰德人（M_{690b}，Hoffman：2，第 25～26 页）想象了另一种计策：“山狗”邀鸭参加舞会，但借故要求熄灭火炉；他趁黑暗之机把它们一个一个扼死，却又未让人看到。

令人瞩目的是，在整个北美洲广为流传的这个神话图式反转了一种实际的习惯做法：因火炉熄灭而实际上成为瞎子的鸭的形象呈现与猎鸭人的形象相对称。他为了吸引鸭而在独木舟中点起火，又为了不致被这火炫目，便翻下帽舌遮眼，结果自己变成瞎子。关于这种狩猎技术以及用一张鸭在黎明、黄昏或雾天看不见的垂直网进行捕猎的技术（Hill-Tout：6，第 106 页；Olson：2，第 49～50 页；Barnett：3，第 103 页）的描述也见诸普吉特海峡地区（Haeberlin-Gunther，第 25～26 页；Gunther：1，第 205 页）。在特瓦纳人那里，“独木舟上后面的划船手戴一顶很大的席风帽……他把它放在肩上，升到头上方很高处，把阴影投射到舟前面的同伴和周围整个水面上……水禽被独木舟中点燃的火的反光所吸引，游出这阴影区域以外；但它们失明了，又惊又怕，赶紧又回到阴影中。这样，可以把大量水禽集中到一个小空间之内，或者把其中特定一只隔离在独木舟前部……人们在格外谨慎之下还把独木舟和桨也弄黑”（Elmendorf：1，第 112～113 页）。海岸地带的基瑙尔特人“乘独木舟猎鸭，他们擎着树脂木大火炬，使鸭失明而惊恐万状，然后用棒去杀死它们”（Olson：2，第 50 页）。海峡沿岸的萨利希人在独木舟中央点燃火，在前部放上一个席屏：“人们悄悄趋近集中在捕猎范围以内的阴影区中的鸭。传述者们说，在伸手不见五指的黑暗中，徒手就能捉到它们”（Barnett：3，第 95～96 页）。在弗拉特里角地区，在雾天，操努特卡语的印第安人在安放在独木舟端部的一块板形物上点燃火，火光似乎使鸭失明，或者吸引它们……秋天，独木舟常常满载鹈鹕、潜鸟、鸬鹚、鹏

鹬和各种鸭或其他涉禽而归。人们把它们除去羽毛，粗粗洗净，然后就胡乱放入一个锅中，立时做成宴席（Swan：2，第 25 页）。佐治亚海峡的卢米人（Lummi）不再把鸭保存起来；他们一捉到鸭就吃（B. J. Stern，第 42，53 页）。温哥华岛的努特卡人主要捕猎季节性大迁移期间的水中猎物。在鲱鱼汛期结束时，鸭向北溯游。它们忍受不了独木舟中的火发出的光的折磨，遂追逐两个舟子中的一个咬在口中的一个席屏投射的阴影。夜必须黑得伸手不见五指，月亮和星辰也不得照亮小舟。这些水禽既难受又惊恐，不过尚未到起飞的地步，而是躲到独木舟前的阴影之中。这时，人们撒下网，只要拧套在网眼里的脖子，就能把它们弄死。不一会儿，独木舟中就装满鸭、鹅甚至还有天鹅（Drucker，第 34，36～37，42～43 页）。

最后，在温哥华的夸扣特尔人那里，“人们猎野鹅……在一只覆盖有黏土的盘子上点燃火，盘子放在独木舟的前部。掌舟的人面朝火，口中咬住一块木头，木头上固定着一张席，构成一个屏。这样，鹅置身于光明之中，而独木舟停泊在阴影中……可以轻而易举地趋近它们……人们朝这些潜鸟撒去……一张网、一个木框使它保持展开而又不绷紧……人们拧它们的脖子，把它们弄死。这种狩猎最宜在潮湿而晦暗的黑夜进行”（Boas：19，第 515～516 页）。

猎人为了防止炫目而用帽舌挡住视线，或者潜鸟本身被猎人弄得看不见，再或者不足的光亮阻碍潜鸟看到网眼，这一切总是事关“盲目”狩猎，使猎人得以与猎物相邻接。在某些民族，如马卡人和卢米人那里，无疑还有别处，潜鸟可以即时食用。这与大部分其他生活必需产品，如鱼、软体动物、野生浆果和根不同，人们用各种各样方法保存它们。因此，这在与猎人的空间邻接性上，又添加了时间域上捕获期和摄食期之间的最低限度间隔。因此，关于两个瞎子的神话组看来就这个方面而言在其整个分布区域里是齐一的：鸭和松鸡构成同一神话题材的两个组合变体，按照各自生境（habitat）的不同特征，岸地民族按水规定它（鸭是潜鸟），内地民

族按地规定它（松鸡生活在树林里或者林地边沿）。

然而，就另一个方面而言，鸭和松鸡相对立。我们还记得，松鸡是寒冷精灵（本书第 343，362 页），专司结冰和降晚雪，阻止春天到来，延长冬荒。我们现在考察的这个区域的南面很远处，卡拉普耶人（Jacobs：4，第 274 页）也让“松鸡”引起疾病，这无疑可以把这个特征与斯诺霍米希人和蒂拉莫克人归因于“山狗”的女儿或他披上其皮的老祖母的疾病起源（M_{677}，M_{678}）相提并论。

另一方面，甚至在冬天里，“鸭”也是春天的权能的化身：“人人都信赖‘鸭’和他的妻子，他们使春天到来。”奥卡纳贡人说，甚至在隆冬，“鸭”也在冰中掘个窟窿，那里“始终是暖热的”（Cline，第 202 页）。桑波依尔人（Ray：1，第 184～185，199 页）把雄“鸭”（*Anas boschas*）描绘成一个年轻的美男子，他是终止冬天的所谓“奇努克风”的温和微风的主人。奇努克人（Jacobs：2，第 21 期）断言，“鸭”在夏天带来清凉，在冬天带来温暖。可以说，“松鸡”和“鸭”在下述意义上截然对立：前者是过了期限仍延续的冬天的化身，后者是提前回归的春天的化身。因此，在北美洲西部，“鸭”有着与东部阿尔衮琴人赋予另一种潜鸟䴙䴘的语义功能（OMT，第 238～239 页）一样的语义功能。还可注意到，在与内地和岸地、地和水的轴相对应的东西水平轴上，“鸭”和“松鸡”也相互对立，其方式一如萨利希人所认为的天和地的对立，它们在神话时代分别蕴含着寒冷和炎热（本书第 420 页）。

我们虽还不能明确断言，但也不能再否认，如我们已为大湖和大草原地区的对应神话所证明的那样（OMT，第 232～250 页），萨利希人关于访问天空的神话也是除了空间向度之外再没有由遵从一种历法所显示的时间向度。在凛冽寒风席卷的、寒冷精灵“松鸡”居住的天上高原上，似乎只有永恒的冷天；不过，英雄在这样的时候离开大地：他的父亲能编造理由使他误信，尚在巢中的雏鸟马上就会飞翔。因此，这是在春末或者夏初。M_{667a} 详

确说明，当英雄重返大地时，夏天开始，这是印第安人开始游历生活的时期，他们从事狩猎和采集野根（Teit：4，第 24 页）。由此可见，这英雄必定在天上度过了整整一年，或者只过了几天。考虑到在提供帮助的蜘蛛那儿的入会期和仍然忠贞的妻子生下一个儿子，这第二个假说看来不可信。当然，她也可能在英雄失踪时已临近分娩；但是，倘若这样认为，那么就没有看到，这小孩乃由一个地上女人产下，而这期间丈夫暂时成为一个天体，因而他与星辰的妻子（她也是一个地上女人）在天上受孕、怀胎和分娩的，在依靠绳子一端重下到地上之前已在那里抚育的小孩相对应，而这就意味着，他在天上的居留期大约有一年之久（OMT，第 191 页）。实际上，我们即将看到，源自普吉特海峡的某些关于造物主“月亮”的事迹的版本让这英雄成为登上天空以便嫁给一颗星辰的女人的儿子。因此，它们把升高和降落的“垂直”题材和游历的“水平”题材结合成相继但可以叠加的序列（本书第 441 页）。

有些按“愚笨主人”图式构造的版本乍一看来让人觉得乃由若干插段随意并置而成，插段的多少全凭讲述者兴之所至，他们没有成竹在胸，而是随意给故事增删插曲。然而，即使就是这些版本，仔细考察起来也可发现，它们遵从历法。例如，盗鸟巢者故事的利洛厄特人版本（M_{671}）依序列述了在“山狗”造出一个人工儿子之前展开的五个插段：（1）他吃光了“灰熊女士”的给养，而这时在外面，他没有任何东西吃（冬天）；（2）他弄瞎了松鸡小孩眼睛，他们的母亲进行了报复，就像 M_{614c} 中那样，我们已表明（第 342 页及以后各页），在那里，她们主宰结冰和冬末的降雪；（3）他造访鹿，而 M_{667a} 和 M_{670a} 详确说明，猎鹿始于春天；（4）他从主人那里得到的食物为鲑鱼苗——卵或鱼精——即夏天或秋天的产物；（5）他吃在冰下捕到的鲑鱼，这就又回到了初冬。然后，在儿子陪伴下，“山狗”试图猎天鹅，但白辛苦一场；（6）“他们看到许多天鹅在头上方飞翔……‘山狗’向它们施魔法……它们像冰雹似的突然跌倒在湖上，躺着不动，宛如死去……可是，当

‘山狗’想收拾它们时，却突然起飞，迅即杳无踪影”（Teit：2，第 306 页）。我们已援引过这个段落，因为它几乎逐字逐句重复一个舒斯瓦普人神话（M_{691}，Teit：1，第 703 页）的另一个段落。这神话把这插段按历法处置：“春初的时候，潜鸟飞向北方。这时湖岸边还有冰，食物匮乏。一天，人们看到大群天鹅飞翔而过，他们真希望，有人能使它们中魔法，变得沉重而跌落……”（7）在这个利洛厄特人版本中，这时安排了盗鸟巢者插段。我们应当把它定位在夏初或仲夏时节，因为雏鹰仍在巢中。（8）在这个版本中，忠贞的妻子在丈夫失踪之前已是母亲；因此，我们可以假定，这丈夫在天上居留时间不长，在秋天重又回到地面，这时是狩猎期，而狩猎是村民们从事的作业。（9）这样，英雄所召唤来的继起的雨和洪水相应于气候恶劣的季节。

插段不怎么丰富的舒斯瓦普人版本（M_{680b}，Teit：1，第 739～740 页）表现得还要明确得多。它详确说明，“在冬天”开始在冰下捕鱼；它继之以造访“海狸”，给客人吃杨树的形成层，而这种物质只在春天可以吃；它终止于造访熊，熊提供由其背部脂肪做成的餐。它们只在冬眠之前或开始时储有丰足的背部脂肪，因为在耗尽全部这种物质之后便变瘦，这时就外出了。这就又回到了 M_{671} 的开端（本书第 438 页），从而闭合历法循环。

普吉特海峡北面的一个克拉拉姆人神话也明白地提示一种季节代码的潜在存在：

M_{692}　克拉拉姆人：访问天堂

太初，地上只有一个女人。她独居世上。她用树脂造了一个丈夫，但在那个时代，太阳远比今天热。因此，这男人融化了。他的儿子们满怀对太阳的仇恨；其中一个儿子射了一支箭，它插入苍穹之中。然后，又一支接一支射了许多箭，它们首尾相接，形成链状的东西。儿子们沿着它往上爬，一直爬到天上世界，那里一派无垠草原的景象。当时能说话

的鹈向他们指示去太阳居所的路。然后，他们遇到两个瞎眼女人。一个男孩趁她们递食物时窃取了它。他让两个女人认识了自己；她们叫他跟着上路，给他一个小篮子，里面有六只覆盆子属的浆果。最后，兄弟们遇到了燕子。此后，他们来到太阳那里，这个老人把带树脂的木头堆在一个巨大的火盆里，火势凶猛，结果访客们被熏死。这里产生的炎热笼罩当时的大地。太阳吃下六个浆果；它们在他的身体里繁殖，使其爆裂。火的炎威减弱，从此之后地上再也不炽热了。（Eells：3，第653页）

因此，就像那些更正式的盗鸟巢者神话一样，这访问天空（这无疑是空间的历险，但处于两个世界——天上和地上——都由超乎常理的气候条件主宰的时代）也通达季节的调解：或者是曾经使人无法容忍的太阳炽热变得和暖，或者是英雄给大地引来了雨。哥伦比亚高原的萨利希人想象，在神话时代，大地炎热，多风而又干旱（Teit：6，第176页；10，第337页）。

熟读前几卷的读者无疑注意到，M_{692}使人想起一个瓦劳人神话（M_{406}，OMT，第125～126页），在那儿，遥远的结合（一个男人与一个异乡美女的，而不是一个女人与一个男性的和双重意义上植物性的人物的结合）以一个老翁的身体爆炸（头部或腹部）作为前导和准备，这爆炸则由曾经是过度的太阳炎热变平和而引起。这两种神话（本书第481页还要对它们作比较）在下述意义上是不同的：M_{406}的情节在水平轴上展开，M_{692}的情节则在垂直轴上展开；实际上，在一种情形里涉及的是远洋旅行，另一种情形里涉及的是上升。不过，我们已多次指出，在萨利希人神话中有这种转换，为此表明，在访问天空即上升的情形里，两个瞎子的插段削弱了连合门题材，而这插段代表这题材的一种极限形式。另一方面，一个对称的神话系列（M_{375}等等）充分利用这个连合门题材，而这组神话把一对取代不育老妪的年轻而有生育力的女人置于连合门以外。此外，这并非这两对女

人间的唯一差异，因为前一对女人串通起来行事，而后一对女人抓住一切机会争吵（参见 M_{686} 的瞎眼男人和“浣熊”的意味深长的告诫）；此外，一对女人由生的食物产生，作为鱼卵女儿，这使她们与瞎眼老妪形成双重对比，因为老妪食用反食物：沙砾或者腐烂石头和木头。

因此，在对称的系列 M_{375} 中，与两个瞎眼女人相互传递的反食物之被阻断（她们始于争吵，终结于打斗）相对应的，是一直处于半瞎状态的“蓝橿鸟”在两扇也相互拍打的门之间通过。因为，对人类来说，最佳食物的赐予归根结底是这种通过取得成功的结果：造物主“月亮”的所作所为说明了鲑鱼的起源，也即乃是与鱼卵女儿交合的产物（$M_{375a,382}$）。相反，引入两个老妪之一的手中的阴茎也使人想起一种性的交合，但采取一种嘲弄的甚至负面的模式。这器官马上就解脱而又未受到损害，这便与被卡在门扉之间而被拔除或变形的“蓝橿鸟”的尾羽、冠羽和颈脖或者造物主“冰”的屁股肉块相对应。这些神话使两个瞎子相同，但不相等（$M_{684a,b}$ 中她们得到的食物数量不等；M_{667a} 中每个松鸡的命运不同）。这一点可作两种解释。首先，连合门本身既相等又不相等：两块相同的板壁按同样节律振荡，但当它们趋近时，一块由从低到高的运动驱动，另一块由从高到低的运动驱动。其次，我们已证明，连合门和瞎子这对题材与第三个题材——“行将进行的狩猎”即捕猎松鸡或鸭密切相联。在这狩猎中，就像拍打的门扉之间和两个瞎眼女人之间一样，也出现形体的邻接，不过这邻接开始关涉两个根本不同的存在物：猎人和猎物。两个瞎子的图式提供了一系列例子（可加以整理），从绝对不等到始终是相对的不等，从而构成了连合门的图式和行将进行的狩猎的图式之间的过渡。

因此，迄此为止连合门题材以两种形式出现。一种是最大限度形式，它同一个英雄在一根东西轴即地—海轴上的水平横移相连结；一种是最小限度形式，它同另一个英雄在一根高低轴即天—地轴上的垂直上升相连结。我们接下来要做的事是证明，随着这题材在最小限度形式以内演变，

它发生反转，同时又恢复其最初的幅度，但产生了它自身的一种形象，与它最初采取的连合门形象成反对称：

$M_{375g\text{-}h}$ 斯努夸尔米人：被抢走的造物主和天体的妻子们……

当大地新生，刚刚长有树木时，还没有月亮，也没有太阳。明亮一晦暗周而复始，人类和动物操同样的语言。两个女人一边挖取食用蕨的根茎，一边争论她们究竟嫁给渔夫好，还是嫁给猎人好，以及她们做杂烩，是把蕨与肉相搭配还是与鱼相搭配为好。最后，她们希望嫁给星辰，并与丈夫在天上重逢。他们带来许多猎物，但年长女人的丈夫眼睛有眼屎。（参见 OMT，第 230 页）

天上世界与地上相似，只是人们不知道风、暴风雨和雨为何物。星辰男人允许妻子继续挖取蕨的根茎，但条件是不可挖掘太深。年长的女人不久生下一个儿子，她叫他“月亮”。这两个女人感到无聊，就违反禁令，挖穿了苍穹。于是，风从孔洞中吹来，她们瞥见了下面的大地故乡。

两个女人制作了一架长长的绳梯，逃掉了。她们回到了村里，人们欢迎她们，人人都想一睹天梯的雄姿。人们为了做游戏，用它做成一个巨大的秋千，它从一座山摆到另一座山，从北摆到南，再从南摆到北。这玩意儿的末端在地上拖曳而过，划出了沟壑，至今还在。

在这些欢庆活动期间，两个女人中已成为母亲的那一个把孩子托付给瞎眼癞蛤蟆老妪看管。几个鲑鱼女人抢走了他。当人们发觉这事时，赶紧离开秋千，去找这孩子。鼠独自待在原地。他啃咬绳子，结果秋千倒坍而成为斯努夸尔米河河谷中的一块大岩石。

“蓝樫鸟”经过种种试验，最后成功地逾越了这巨大峭壁，它已被水平地截切成两半，它们相互拍打，看守着这被窃小孩居住的冥界。他现在已长大成人。这小孩许诺马上重返亲人中间。他后来又以种种奇迹做出这种表达，诸如创造水网和起伏的地势，使动物发生分化，发明了火，使妖怪被消灭

……最后他成为月亮。（Haeberlin：1，第 373～377 页；参见普耶鲁普人版本，Cutis，第 9 卷，第 117～121 页）

一个克拉拉姆人版本（M_{3751}，Gunther：2，第 135～136 页）讲述了两个女人在天上的种种冒险经历。她们越过了一道火焰屏障，然后又通过了拍打的门。她们降落时用的绳索呈螺旋状下垂。后来它成为温哥华岛中的一块巨大岩石，人们一直可以看到它。

另一个斯努夸尔米人版本（M_{375j}，Ballard：1，第 69～80 页）说明了食用蕨的身份：柔毛欧洲蕨（*Pteridium aquilinum pubescens*），收获它们是女人专有的任务。这天上秋千沿一根南北轴在两座相距半日行程的山之间振荡。在“月亮”被拐走后，他的母亲用这个失踪小孩的襁褓中挤出的尿创造了未来的太阳。“蓝橿鸟”又找到了这造物主，他已是一家之主，从事凿石制箭头的工作。“月亮”对擅自闯入者感到恼火，将碎石片扔入这鸟眼中，使它瞎眼。然后，他弄清了访客的来意，就治愈了它。这神话然后详细描述了造物主创造的种种奇迹。最后，他回到亲人中间，又与兄弟一起登上天空，以便在那里他自己成为月亮，兄弟成为太阳。“人们组织了一次竞赛，旨在从所有动物中遴选最适合于伺候白昼和黑夜天体者。事先，‘月亮’已决定，这天上秋千仍留任，让每个人都能上得天来，一遂其种种欲望。可是，就在进行种种考验期间，鼠啃咬这秋千，致使自己连同它一起跌落。经过这个事件之后，‘月亮’宣布：从此之后，秋千降为用于娱乐，而且不再那么大。他还诅咒鼠，谴责它啃咬并偷窃了人所需要的一切，毁坏了最美好的东西……至于旁观者们，它们变成了始终可以看到的岩石，它们似乎有活力，因为它们不停地被风化。每一次新的劈理（clivage）都预兆着一个头领死亡。”⑭

因此，这里各个神话把上一卷里已详加研讨的天体妻子故事（M_{425}—M_{438}）和我们常常提及的造物主“月亮”故事（$M_{375a\text{-}p}$，M_{382}，M_{506}）整合

为一个连续的故事。这个故事在一根东西向地—海轴上展开，造物主在游历中从水路溯流而上。在地和海洋之间、人和人食用鲑鱼之间、人世和冥界之间矗立着连合门，M_{375h}将它详确描绘成一堵被水平地拦腰截断的峭壁，它的两半不停地上升和下降。另一方面，天体妻子故事在一根高低向天—地轴上展开，这些女人为了逃跑而利用一条绳梯，后来它被用作秋千，在一根南北向轴上纵向地振摆，并且，M_{375j}还详确说明，它靠近一条河："到达点是这河北面的一座山，而出发点是南面的另一座山。"（Ballard：1，第72页）造物主**被诱拐到远处**（$M_{375g\text{-}h}$），或者**上升到高处**（M_{375j}），致使这作为通达天上世界的工具的秋千断裂。在这之前，这秋千介人天和地之间，不过是为了把它们连结起来而不是隔离开来。由此可见，这秋千被一根垂直振摆轴上的水平运动激活，确保神话时代行将结束时天和地的沟通，它与连合门正相匹配，连合门由一根水平振摆轴上的垂直运动激活，禁止在鲑鱼被赐予人类从而开辟历史时代之前地和海洋间发生沟通。

连合门题材在全世界广为流传，无疑属于比较古老的人类神话宝藏。就此而言，秋千的情形也一样。美洲围绕秋千已建构了一整个神话体系（St. Thompson：3，第169期；Waterman：3），而且以这种器具的实际应用为基础。这在萨利希人那里表现得尤为突出。他们的语言区分开摇篮秋千和真正秋千。秋千摇篮悬挂在一根杆上，杆倾斜地植入地中，小孩的重量和活动把垂直振荡传递给秋千，有时由母亲或一个老妪通过拉一根细绳来维持这振荡（Hill-Tout：6，第224页；Barnett：3，第132页）。至少在有些群体那里，真正的秋千用于典礼或仪式，它们似乎是为成年女人举行的，但人们对这种用法不甚了了（Elmendorf：1，第228页）。利洛厄特人那里也有使用秋千

⑭ 就像在别处那样，幻日被认同为太阳的"劈理"（参见本书第251～256页）。

吊床的迹象（Teit：11，第 261 页）。像在萨利希人神话中那样与月亮相结合的秋千题材又突然出现在南美洲乌依托托人和塔卡纳人那里。

我们不想刨根问底，去探究神话和仪式中赋予秋千的地位和作用的问题。我们只满足于已经证明，这题材和连合门题材构成一个包含两个相关而又对立的项的对偶。把它们归并在一起的普吉特海峡神话也把天体妻子故事和造物主故事连合成一个故事，赋予造物主故事以双重结局：随着太阳和月亮出现，时间周期性也就建立，这样，地上世界和天上世界之间的空间沟通便断绝。[15]

不管这些普吉特海峡神话产生于两个迄此为止以孤立状态让人遇到的故事——天体妻子故事和造物主“月亮”故事——的融合，还是相反即这两个故事作为单一神话裂变的产物而继续存在（世界的这个部分的各民族保留了这单一神话的原始模型），按这两个假说，盗鸟巢者神话从此之后都可以说处于“中间”，在美洲神话的这两大循环之间起铰链作用，确保它们相接合。这从英雄在经过天上游历之后像天体妻子一样靠绳子末端而重下地面这种方式就可看出。而且，英雄在天上游历是对造物主在地面的小游历的重现（例如，试比较 M_{664a}、M_{667a} 中和 M_{375j} 中器物造反或妖怪被征服的插段）。由这情节强加于这降落的这些表面上看来无缘无故的模态构成了由在垂直平面上的振荡运动激活的连合门和后来变成秋千因而被水平平面上的振荡运动激活的绳梯之间的过渡。因为，这两种类型运动是交替性的，而盗鸟巢者的下降是进行式的，同时又是分阶段的。在绳子展开期间，英雄垂直地从高到低移动；每当一个水平部分阻止他运动时，他就必须就地转动，以便使吊篮再行降落。因此，这些神话使这下降的进展服从于从属于两种形相的条件。

---

[15] 因此，OMT 第 49 页上提出的公式可以完善如下：

摇篮：秋千∷秋千：连合门∷结合者∷分离者

然而，为了证实这种中介地位，我们必须先在盗鸟巢者神话中重新找到连合门题材，后者被瞎眼老妪插段引向其极限，然后还要在那里重新找到秋千题材，它也被引向其极限。提出了这个问题，也就足以使其答案显现出来，连同这假说所需要的全部细节。我们根据汤普森人版本 M_{670a} 就可以为之作出证明。

在天上，英雄首先遇到两个瞎眼老妪，她们正在把冷杉树枝往研钵里堆集来配制餐。在重新回到地上后，他首先遇到两个瞎眼老妪，她们挥动冷杉树枝，追踪赶在她们前面的村民。作用于同一对象——冷杉树枝——的两种动作的对立似乎已给我们启示。因为一种类型动作涉及从高到低和从低到高的垂直运动，这使人想起连合门；另一种类型动作涉及从右到左和从左到右的水平运动，这使人想起秋千，而且文本把这运动说成是摆动[英语译文也使用这词："two old women who are swinging fir branches etc."（两个老妪正摆动着冷杉树枝……）]。

无疑，挥动冷杉树枝跟踪足迹可能符合文献没有说到的实际习惯做法。关于冷杉树枝，人们只提到过青春期男孩和死囚使用它们，他们用它们擦身体，以示净化（Barnett：2，第 259，267，289 页），还提到过青春期少女或不适的女人使用它们，她们独处期间，在夜间踯躅，走过相当长的路，一边扯下这针叶树的树桠，把它们随处散落，或者挂在别种树上（Dawson，第 13 页）。易洛魁人的一些小群体在 18 世纪末深入到了弗雷塞河地区（本书第 380 页），有鉴于此，我们可能也想到一种仪式，它或许是由这些印第安人引入的，他们称之为"Wavering of Evergreen Branches"（挥舞常绿树树枝）（Hewitt：3，第 942 页）。杰出的易洛魁人研究专家 W. N. 芬顿（Fenton）就此仪式与传述者作过商讨，之后向我们惠赐证言。但很可惜，除了这提示之外，我们对这仪式一无所知。

不过，如果运用演绎方法，那么，仅仅根据这个提示，我们也能对两个老妪的神秘行为作出更令人满意的解释。如果说我们的出发假说是准

确的，那么，我们首先就设定，婴儿“月亮”是在全体村民都去玩秋千，把这小孩托付给一个瞎眼老妪进行无效的照看期间且因此而被抢夺走的。另一方面，各个普吉特海峡神话详确说明，天体妻子们把冷杉树枝绞成绳索［“sisters twisted the branches into a rope”（姊妹们把树枝绞成绳索），Ballard：1，第 71 页；“the girls twisted cedar twigs”（姑娘们绞雪松枝桠），Haeberlin：1，第 373 页］，制成绳梯，它后来被用作秋千。

由这两个征象，我们可以推知，这些女人对于回来的英雄来说是瞎眼的（因为这些秋千爱好者实际上使他面对可以说在她们背后的被诱拐的造物主），她们摆动针叶树树枝而不是在用这同一些树枝做的绳索上被摆动，因而犯了一个智谋错误：她们为了证明自己同情一个丈夫已失踪了的年轻母亲，采取了一个行为，它反映同时又反转另一个行为的形象，这另一个行为造成一个年轻母亲也失去她的小孩。

因此，只要遵循我们已选取的途径，一个表面上看来荒谬的插段的种种细枝末节便得到解释。而且，我们后面还将有机会就另一个神话（M_{762}，第 543 及以后各页）表明，在垂直轴上被反转的，像这里一样也被引向其极限值的秋千题材属于一个聚合体，它的运作域远远超出萨利希人范围，并且它始终宜于以同一方式作解释。不过，我们远未完成对这两个老妪的探讨；因为，她们共同失明的表现方式是不同的，视她们是天上的还是地上的而定。

与真正瞎眼的天上老妪不同，地上老妪的失明仅仅相对于英雄表现出来。他在她们前方的小路上；但她们看不到他，尽管她们完全能分清右边的汤普森河和左边的弗雷塞河。因此，她们只感知处在她们自己与之邻接的一个中间平面的**两边**的东西。对两个天上老妪的形容反转了这形象。实际上，她们待在火炉的**两边**，同时她们不能被看见；不过，她们虽看不见，但也至少靠邻接感知这相对于她们处于中间的火炉——而且它无疑还与小路相对称，何况 M_{670a} 的一个前面插段说明了为什么小路是不可燃烧的（本书

第 401 页；参见 Hill-Tout：10，第 552 页）——因为她们在火炉上烹饪食物。

因此，像两对女人各自的行为一样，她们特定的失明形式也一对复归于秋千，另一对复归于连合门（图 25）。实际上，后者处于一个中间平面的两边，它们在中间平面会合，而秋千则在一个深谷上方振摆，仅在两个远隔的点上触及土地，在中途离土地最远。不过，这些神话所诉诸的隐喻表达还引起了内部的转变。天上老妪是达不到会合去共享一种反食物的连合门，而连合门以接合而禁止人通达真正食物。地上老妪只能察觉被山隔开的水流，秋千只允许乘者达到被一条水流隔开的山。

这后一点尚有待阐释。如果说两对瞎眼老妪相匹配，那么，一对老妪之转换为蛆（maggots）如何与另一对之转换为松鸡或鸭相对应呢？

这些肉蛆在汤普森印第安人的生活和思维中占有不容忽视的位置，如他们的仪式所表明的那样。“一个想望成为有耐心的猎手的年轻男人在鲑鱼溯游结束时来到河岸，其时到处躺着充满蛆的死鱼残余。他把手伸进这蠢动的腐败物直到腕部，如此一直保持几个小时。人们认为，这种处理使

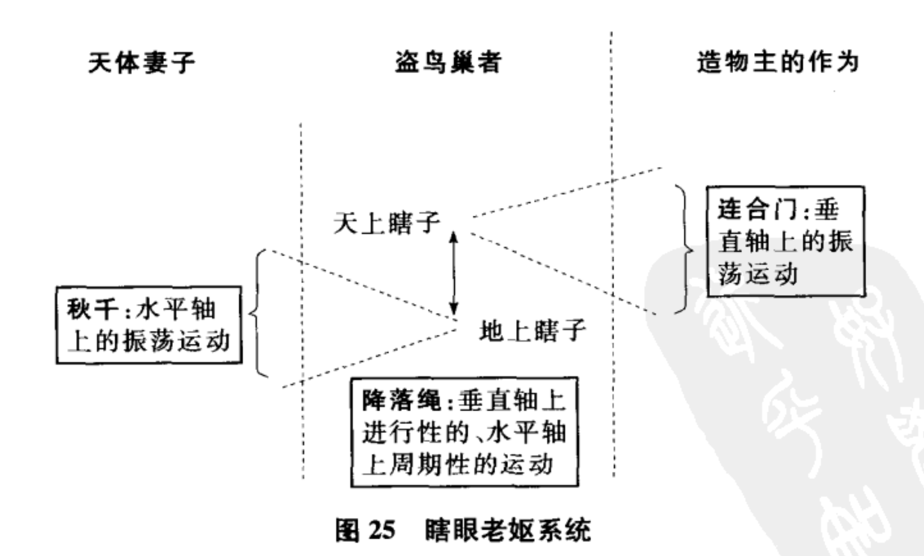


图 25　瞎眼老妪系统

人变得有耐久力，而且会变得毫不为寒冷所动……”（Hill-Tout：10，第513页）我们在克利基塔特人那里遇到过一个神话（M_{606a}），那里一个食人女魔威胁“山狗”说，要使他的肛门充满蛆。我们后面将要扼述的一些库斯人神话（M_{793}，M_{795}，Rachtenberg：1，第41，173页；Saint-Clair，第35～36页；Jacobs：6，第211，245，251页）提到一个病人，蛆侵害他的伤口：“它们啃啮他的肛门、面孔、鼻子和耳朵，最后吃光他完事。”岸地萨利希人有一些神话，它们使人想起旧大陆［$M_{693a,b,c}$，Haeberlin：1，第428～430页；Adamson，第81～83页；亦参见阿帕切·利潘人（Apache Lipan）；Opler，第46～47页］，在这些神话中，几个男人受到姻姊妹的不公正指责，结果丧生于海洋，他们在那里遇到一支侏儒民族，这些人迫害潜鸟。他们长着小口，因而是哑巴。他们吮吞在腐败的鱼中蠢动的蛆，或者吸食角贝属贝壳肉，状似小的弯角，把这些当作食物。因此，像容忍猎人和猎物密切趋近的松鸡和鸭一样，生活在腐败的鱼和其他腐肉之中以便取得食物的蛆也从属于邻接性：

（猎人）：（活的松鸡、鸭）∷（蛆）：（死的鱼、腐肉）。

在角贝属贝壳动物的情形里还存在一种同样类型邻接性，不过这次是在食物和装饰物之间。

凭借M_{667a}、M_{668a}（Teit：4，第25页；5，第297页），我们在作这个解释上可以再前进一步。在这两个神话中，其他人物取代变成蛆的老妪。在故事历程的同一时机——也即当英雄回到地上，发现村民向他们打猎和采集的所在地进发的足迹的时候——他也首先与落后的动物，其中包括“蚂蚁”、“鞘翅目动物”和“毛虫”相会合。这些动物所占据的地位恰与瞎眼老妪相同，因而可与她们互换。不过，相对于她们而言，这英雄的所作所为则是另一个样子：他不把他们变成兽类，因为他们在故事中已采取这种形态，而满足于训诫“蚂蚁”：“为什么你把腰带束得这么紧？你将被腰斩为二！”我们根据另一些神话，可以索解这番别有深意的话。

我们首先想起，关于幻日（＝截切为二的太阳）起源的奇努克人神话（M_{598a-g}，本书第 251 页）在一个登上天的英雄娶一个天体为妻之后，也解释了蚂蚁和黄蜂为什么腰细：它们的腰带过分狭窄。也抱有这种信念的内地萨利希人补充了一个细节："蚂蚁和黄蜂希望人是会死的，因为它们自己是掘墓人，就像它们的束得很紧的腰带所表明的那样。"（Cline，第 167 页）在汤普森人那里，"蚂蚁"也和"蜘蛛"与"苍蝇"一起列入创始死亡的动物。像 M_{667a}的英雄（他与蜘蛛结成串通的关系）一样，"蜘蛛"也对"蚂蚁"说："你将被紧束腰带的力腰斩为二，你很快就会死。""蚂蚁"回答说：它不会真正死去，而是过一会儿就复活。按照普吉特海峡印第安人的说法，"蚂蚁"束腰过紧，而人谈论白昼和黑夜的交替。我们在这种语言的整个分布区域乃至这个区域以外，直到落基山山麓的库特奈人那里，都可看到这同一题材。他们说，"蚂蚁"过紧地束腰，而它又准备埋藏第一个死者（奥卡纳贡人，Cline，第 167 页；汤普森人，Teit：5，第 329 页；普吉特海峡，Ballard：1，第 75 页；库特奈人，Boas：9，第 213 页）。

因此，像幻日（本书第 251～256 页）和松鸡科动物（本书第 424 页；本书第 579～585 页）一样，蚂蚁和其他昆虫也是两半组成的东西，它们的腰用最简洁的话来说乃维系着两个重又结合的一半；在土著的思维中，这两个一半相应于其他同样不可分离的对偶，尽管它们的两个项相互对立：白昼和黑夜、生和死。另一方面，与水相连接的鸭、与灌木植被相连接的松鸡（参见 M_{667a}：球果植物之于草原松鸡，柳和桤木之于有羽冠的榛鸡）乃与地上老妪这个组相对立，后者由全都贴近地面或地下生活的动物——蛆、蚂蚁、鞘翅目、苍蝇组成。这一点从汤普森人那里得到进一步支持，他们相信有一个冥界，那里住着一支蚂蚁民族（Teit：4，第 78～79 页，第 116 页注㉕；5，第 214，373 页）。我们可以把这个方面与普吉特海峡各版本中"鼠"所扮演的角色作比较。它也把某种东西即确保两个世界沟通的绳梯截切为二，而且，为了形容它的举动，M_{375j}还诉诸一套说辞，它转述同时又反转这同一

神话用于界定天上世界的说词：人沿着这梯子登上了天，因为在那里，“they can get whatever they want”（他们能得到所需要的一切东西）。另一方面，英雄抱怨“鼠”说：“you will gnaw and steal what people want”（你会啃咬和窃取人所需要的东西）。这样，就以极鲜明的方式把“鼠”与天对立起来。天是能使一切欲望都如愿以偿的地方，而“鼠”的冥界角色则灭绝它们。然而，秋千也与地相连接，因为它的振荡在地上造成了起伏的地势；连合门（至少一个版本即 M_{3751} 选取让它位于天上）到处都与远方相连结，而天使远方得到达于极致的实现，因为被解放的鲑鱼在水平轴上确保海和地的沟通，但在绳梯断裂之后，地和天的沟通便永远断绝。

因此，事实上，我们看到短暂人生（本书第 177 页）和周期性（同时从宇宙学和生物学意义理解）的起源在这里重又出现，它们时而由作为掘墓者的蚂蚁，时而由象征有机体腐败的蛆展现。不过，短暂人生的这个起源现在传递给了盗鸟巢者循环，而南美洲神话则把这作用赋予凡人星辰妻子循环，后者通过简单的性别反转而重现了北美洲天体妻子循环，这循环本身又创始了生物学节律的周期性（参见 CC，第 197～218 页；OMT，第 209～215 页）。萨利希人的各盗鸟巢者循环版本再次采用这同一题材，它被转入我们现在要讨论的各序列之中，同时连带涉及疾病的起源，疾病拟人化为一个老妪，她名叫“疾病”，骗子披上她的皮（M_{677}），或者涉及这骗子亲自赋予他自己的女儿致病使命，为此他指派她传播流行病。

盗鸟巢者神话起着连接两个美洲共有的这两个最重要循环的铰链作用。这就已经说明了，为什么我们非得用这个神话作为参照神话，然而我们并没有察觉到这种战略性的角色，而唯有遍及这四卷的逻辑分析才能昭示它。不过，这个盗鸟巢者循环传遍整个美洲，就像它所接合的并确保其间之过渡的那另外两个循环那样。我们已在这两半球里认出了这一个循环，它采取天体妻子和凡人星辰妻子的双重形式；我们还已追踪了这循环的转换的诸阶段。至于造物主“月亮”的故事，我们首先在南美洲巴雷人

那里遇到它（M_{247}），而令人惊讶的是，我们又在北美洲西北部，例如在普吉特海峡的萨利希人那里、克拉拉姆人那里和努特卡人那里（$M_{375j\text{-}o}$，Ballard：1，第 69～80 页；Gunther：2，第 143～144 页；Boas：2，第 903～913 页；Curtis，第 8 卷，第 116～123 页；Sapir-Swadesh：2，第 45～51 页）遇到它，表述也几乎毫无二致。无疑，从全世界来说，美洲神话的深刻统一性，其表现之鲜明是无与伦比的。



Ⅲ　世界性和外婚制

年轻的骑士们害怕影响职业，遂逃避婚配。他们准备把最初几年花于参加骑士团，去访问异国他乡，游历别邦山水，好在那儿当真正的骑士。他们穿戴绿色衣饰，流溢出青春活力，还有那骁勇英武。

拉·居尔纳·德·圣帕拉耶（La Curne de Sainte-Palaye）：
《回忆古代骑士》（*Mémoires sur l'ancienne Chevalerie*），
巴黎，1759 年，第 2 卷，第 8 页

There once was a young man of Greenwich
Whose balls were all covered with spinach;
So long was his tool
That it wound round a spool
And he let it out inach by inach.

从前有个格林威治小伙，他的阳物长满毛；他的话儿长又长，它缠绕在一个卷筒上，他把它一英寸一英寸放出来。

W. S. 巴林—古尔德（Baring-Gould）：《五行打油诗的魅力》
（*The Lure of the Limerick*），纽约，1967 年，第 88 页

有一个部落的头领把一个小伙子当儿子。这是一个懒汉；他百无聊赖，唯有整日价睡大觉。父亲对他说："我的孩子，要想当一个男子汉，就得去

游历。一定得去游历。与同龄伙伴一起到远方去。你见到女人，要向她们献殷勤，争取至少带一个回来做妻子。"

奥马哈人神话（M_{649c}），载 J.O.多尔西（Dorsey）：1，第 185 页

盗鸟巢者神话的各个萨利希人版本也给鲑鱼解放插段留有地位，而且其表述一如我们已讨论过的奇努克人和内兹佩斯人版本（M_{601}—M_{602}，本书第 262 页）。一般说来，这插段的前文说，"山狗"跌入汹涌的激流，被冲到拦河坝附近，鱼的自私女主人在那里监守。不过，除了这种原因论叙述之外，萨利希人还知道其他种种解说，它们以自己的方式说明鲑鱼的起源。

我们首先简短回顾一下神话组｛M_{375}，M_{382}，M_{506}｝，因为上一节结束时已提到过它们。岸地萨利希人用它们讲述造物主"月亮"作为宇宙治理者的所作所为。在"蓝橿鸟"成功地越过了连合门，得到了造物主马上回到亲人那里的许诺之后，造物主与抢夺婴孩的鱼卵女儿们结婚，成了一个家人众多的家庭的家长，他给孩子们指派各自的使命。长姊的孩子充当树和灌木；"月亮"给每个树种都派定了职能：木柴、木器用木、树皮或植物纤维、食用植物，等等。幼妹生下了所有的鱼，除了五种鲑鱼外，这神话还枚举了七或八个其他鱼属。对于每个种或属，"月亮"都规定了迁移期、捕鱼季节和技术、烹饪配制方式（一种或多种）。然后，他进行长途旅行。途中，他制造了起伏的地势，创制了各种手工业技术，创造了食用植物和食用四足动物的许多种，把秋千从杀人器具变成消闲运动，消灭了一个食人女魔（她借口玩弄玩偶而杀死小孩，造物主使这种消遣变成无害的，也使直到那时还用于烧食人餐的蒸汽烹饪变成不伤人的），逃过了由一些女人点燃的火（她们躺在一条不会燃烧的小路上用口喷火，参见 M_{670a}），战胜了一个阴户有齿的女人的引诱，并宣布，从此之后，女人再也没有危险，只有寡

妇除外，年轻男人不得娶她们……然后，他创造了伐木和捕鱼工具（后者曾用来迫害人），战胜了不吉的回声［它物化为一个条虫（tape-worm）］，命令摆渡者在人们招呼他们摆渡过河时应听从招呼，他借来一顶神奇的树皮帽，它粘附在他头上，只有一只丑陋的雌“癞蛤蟆”知道怎么取下它。因为他许诺娶解救的女人为妻，所以我们总是可以在这黑夜天体的阴影中认出这个动物，它还带着桶。这不幸遭遇正是不般配婚姻的起源（参见M_{399}—M_{400}，OMT，第62～65，89页）。回到故土之后，“月亮”惩罚了虐待并羞辱其父母的“蓝橿鸟”（参见本书第361页）。然后，他与幼弟一起登上了天，从此之后他们一直在那里呈黑夜和白昼天体的形相照耀大地。造物主的母亲则不断地绕地球周游；一次地震标志着每次游历终结。无月的黑夜由这天体的妻子引起，她不时用手遮他的眼睛；蚀则由一个妖怪引起，它试图吞吃他及其兄弟（M_{382}，参见OMT，第63页；Adamson，第158～172页）。

如果我们仍关心鱼的起源，那么我们应注意到，这神话把这插段放在造物主所完成的奇迹的首位，与木本植物的整理相并列。其余奇迹则在后面胡乱堆积，表面上看起来杂乱无章。关于这一点，我们让其他神话去阐明，其方法是比较这故事的许多版本所枚举的所有乍一看来荒诞不经的确凿事实。因此，这里不是像在盗鸟巢者神话中那样，具体地说明大麻哈鱼属，而是说明种的多样性，尤其种的多样性这个事实。造物主的所作所为重在表明这一点，为此强调植物界和动物界在这方面已得到证实的类似性。

实际上，M_{382}绝不是单独考察鲑鱼，而是把它们整合进一个总体，这总体不说在事实上也在道义上重组所有的鱼种，即如文本所说的“all the fish on this earth”（这地球上所有的鱼）；对于木本植物，也是如此。M_{382}相对于盗鸟巢者神话还有一个差别。M_{382}一般地探讨鱼的起源，而不打算根据鱼的起源来解说为什么这些鱼在河流里分布不均。关于这个问题，另一个神话倾注了特别的关心。M_{382}代之以提出另一个问题：不般配婚姻如

何产生，为什么有时丑女会有美男子做丈夫。我们在后面会明白，这问题与第一个问题有密切关系。从此以后我们知道，在社会学层面上，这种结合与另一种结合相对称。在一种情形里，事关解释为何有些民族只有鲑鱼；在另一种情形里，要解释为什么所有男人而不仅仅是有些男人有妻子(除了那些甘愿独身也不肯娶寡妇的男人)，因为在事实上，人们能在多种食物域如肉或鱼间作选择（本书第397页），但家庭方面只存在一种域：婚配状态，人人都感到需要婚配，而就人们无疑都有这种需要而言，它也就排除了在这上面讲究选择的可能性。

锥心人的神话提出了另一些问题，因为它分割成两个不同的故事，即盗鸟巢者故事——后继以访问天空，然后回到地上，向英雄报复（$M_{664a,b}$，本书第338页）——和鲑鱼解放故事，它前接一个别处不再看到的序列作为序曲：

M_{694}　锥心人：鲑鱼的解放

一个好猎手名叫“鹤”，与祖母一起生活，住处与以“山狗”为头领的村子隔开一段距离。只有他拥有猎物。因此，“山狗”派女儿们去向他求婚。那房舍门口挂满卡马夏属植物，饥肠辘辘的姑娘们猛扑上去大吃起来。

每个女人都生了孩子之后，她们就与丈夫一起去造访她们的父母。“鹤”带上了所储备的大量肉，他用魔法把它们缩到很小。“山狗”受惠于女婿的慷慨大度，遂能设宴款待他治理的村民们。翌日，“鹤”带领全体村民去打猎。“鹤”只一抬腿，就使一根树干起火（参见M_{602}，M_{676}）。在这种情况下，“山狗”试图模仿他。但他犯了错误，因此只带回了一点点猎物。然而，在返途中，他又累又渴，于是去找水解渴。出于好奇，他往河里一点一点往下走，突然传来一阵谈话声，是一些人在岸上谈论四个

食人小姑娘，她们按潜鸟命名，是一道堵住全部鱼的拦河坝的女主人。

这段话令“山狗”很高兴，并启发他想到变成婴孩，躺在木板上顺流漂浮。小姑娘们接待了他，给他吃煮的鲑鱼。“山狗”一有机会就恢复原形，毁坏拦河坝，招引所有的鲑鱼溯流而上。

一会儿他感到饿了，就打死一条鲑鱼，把它烤了。几头狼和一头狐狸趁他睡觉时偷去了鱼。它们还烤焦了他的口部和眼部。他在水中看到自己的倒影，被自己的丑陋容貌惊呆了。于是，他向偷儿报复。他用自己的粪便换下它们拾取来的鸟蛋。

“山狗”把鲑鱼引到各处，但凡是拒绝把女儿许配给他的人居住的地方，他都不安排它们去。最后，他得到一个内兹佩斯人妻子，然后变成悬崖。(Reichard：3，第 98～105 页)

因此，锥心人把访问天空故事和鲑鱼解放故事分离开来，同时又给后一故事以特定形式。他们有充分理由这样做。访问天空属于想象的领域，每个民族都有能力谋求这种想象，并把这能力如同任何别的能力一样引以为自豪。然而，鲑鱼存在与否则属于经验，在这上面就不可能轻易弄虚作假。不过，锥心人占据着斯波坎河的据说鲑鱼无法逾越的瀑布上游的一块地盘。因此，他们只得从斯波坎河邻族得到干鱼，或者求得他们准许而到瀑布下游去捕鱼。但是，在更早的时代，在马引入之前或者与这事件同时代，锥心人更愿意到东南部克利尔沃特河流域的山洪中也即内兹佩斯人领地去捕鱼（Teit：6，第 107，112～113 页）。一个奥卡纳贡人版本（M_{697a}，Boas：4，第 69 页）也把斯波坎河瀑布的创造归功于“山狗”，而“由于这个缘故，锥心人没有鲑鱼”。一个已利用过的弗拉泰德人神话（M_{608}）以同样措辞表达这个问题：斯波坎河的瀑布是为了阻挠鲑鱼溯游到达彭多雷勒人那里而创造的，“他们不许女儿嫁给其他部落的男人”。

因此，像西西阿特尔人（本书第 404 页）一样也不得不到异乡去捕鱼的

锥心人通过其他途径解决这个哲学和道德问题。这两个种族都因各自领地里无鲑鱼而不得不提出这问题。不过，“锥心人”排斥西西阿特尔人所采取的“天上的”解决方式；相反，他们赋予鲑鱼解放以更为明确的地上色彩，而且他们对这主要让异族（如内兹佩斯人）得利的许诺作了补偿，亦即使这种解放从属于一种神奇的狩猎，而他们自己颇以作为这种狩猎的主人自负。因为，鲑鱼解放和捕鱼技艺在这个锥心人版本中仅仅作为权宜之计出现，而一个最初已证明狩猎上无能的人物不得不将就着采取它们。

在这些条件下，看来意味深长的是，这些“上游”的版本从鲑鱼关系上把锥心人和彭多雷勒人同内兹佩斯人相对立，因而不是以盗鸟巢者的其他萨利希人版本为模板建构起来的，倒是与源自哥伦比亚河下游因此可称之为“下游”的版本适成对比。例如，在 M_{601} 中，“山狗”由其儿媳激起的性的贪欲所驱使，沿一根垂直轴把他的名叫“鹰”的儿子支使开。另一方面，在锥心人版本中，他由名叫“鹤”的可能女婿激起的饮食的贪欲所驱使，沿水平轴把他的女儿们支使开。无论这名词标示的是真正的“鹤”抑或更可能是鹭［在美洲这个地区，crane 这词与其说用于“加拿大鹤”（*Grus canadensis*），还不如说用于“大蓝鹭”（*Ardea herodias*）］（参见本书第 336 页），一个声音响亮的大潜鸟总是作为水中的鸟而与苍穹的鸟“鹰”相对立。从儿子到女婿，从“鹰”到“鹭”，我们便转到了采取一种简单替换的手段。然而，引起这过渡的本领乃与内兹佩斯人（$M_{602b,c}$）赋予一者，锥心人（M_{694}）赋予另一者的本领相同：狩猎的创始者踢一脚就能使一根砍下的树干迸发出火来，可用于加热。因此，作用于“山狗”的转换，也即使他从性上痴迷于儿媳妇的父亲变成饮食上痴迷于女婿的父亲，等同于我们已就南美洲神话详加研讨过的转换（MC，第 223～227 页）。此外，寻觅一个供给食物的丈夫的挨饿姑娘们的题材又回到了我们在本书开始时已在莫多克人那里遇到过的盗鸟巢者神话（M_{543}，本书第 77 页）的一种转换。

在盗鸟巢者故事的“正规”版本中，为了能够**食用**与**儿媳妇**的乱伦，

“山狗”让儿子向高处离去。在锥心人版本中，为了能食用他女婿拥有的肉，“山狗”让女儿们向远处离去。实际上，这文本详确说明，英雄猎人居住地离“山狗”为头领的村子很远。若干迹象表明，这可能处于朝南方向。舒斯瓦普人（M_{695}，Teit：1，第723～724页）说到萨图恩人（Sa'tuen），他们是鹤或鹭民族，定居在南方一个地区，每年都要迁移到北方；这一组的许多关涉太阳和月亮起源的神话｛M_{375}，M_{382}｝讲述，名叫“鹤”或“鹭”的潜鸟起先尝试扮演太阳的角色，但被否弃，因为它使白昼过长（桑波依尔人，Ray：2，第137页；奥卡纳贡人，Cline，第178页）。按地上松鼠命名的“山狗”女儿们的向南旅行无疑重现了“山狗”儿子——各个南方版本用一种天上鸟的名字“鹰”称呼他——的升天，何况布满卡马夏属植物、食用球茎（姑娘们扑过去大吃，但未能解饥，因为使她们饿得发慌的是肉）的房舍的事件重现M_{667a}的事件（不过对它作了转换），在后一事件过程中，英雄从苍穹采摘下其他食用球茎，想以此疗饥，但终成泡影，因为它们实际上是星辰。[16]

女英雄们被让入房舍内，受到肉的款待，但她们一点也没有感到喜悦；她们不敢吃这珍贵油脂，宁可把它保藏起来作为膏药。这里的情形也明显影射访问天空，因为各个锥心人版本让提供帮助的“蜘蛛”采取同样的反应，它们后来都让英雄重新下到地面，从而回到村里，而“山狗”的女儿们受与家人团聚的愿望驱使，把她们的丈夫引到自己村子，而这村子不是他的：因此水平轴上的移置和垂直轴上的移置被反转地映照。在M_{694}中，与鲑鱼解放插段的接合借助属于愚笨主人循环的序列来实现，取代在此已没有理由的报复。我们已就利洛厄特人和舒斯瓦普人版本研讨过这个转换（本书第410～411页）。我们不再回到这上面，除非是为了指出，在M_{664b}

⑯ 如果说布满卡马夏属植物的门的题材属于我们已知道其另一些状态的一个转换组，那么，我们对赖卡德（Reichard）（3，第4页注②）提出的见解抱怀疑态度。按照他的说法，在这样的情况下，涉及向欧洲民间传说假借。

中赋予也是在水平轴上最后遇到的动物鲑鱼女主人的食人性重现了各个锥心人版本赋予在垂直轴上最初遇到的动物敌视“蜘蛛”的食人性和排泄狩猎技艺。

一个奥卡纳贡人神话（M_{697e}，Cline，第237页）也展现一个英雄，他是好猎手，名叫“鹤”或“鹭”，但与锥心人那里的同名者不同，他在自荐的女人中间找不到合意的，因此不得不保持独身。为什么一个相对于**地上的婚姻**交替地结合和分离的人物（潜鸟，在这里是猎人，而不是渔夫）取的名字与北美洲神话习惯上赋予敏感摆渡者角色（参见OMT，第436～437页）也即就**水路旅行**而言既是结合者又是分离者的名字相同呢？对这个小问题的回答马上就可以看到（本书第479页）。

在哥伦比亚高原中央的桑波依尔人和奥卡纳贡人以酷似的形式讲述鲑鱼解放故事。因此，详细地论述这些形式，将令人生厌。然而，这两种形式之间出现一些奇妙的差异。因此，我们有理由简短陈述它们。例如，桑波依尔人（他们的永久性村落处于哥伦比亚中部的阶地之上）有时把鲑鱼解放插段插入一系列历险活动之中（M_{696a}，Boas：4，第101～103页），这些活动开始于“山狗”遇到一个名叫“燕雀”的衣饰华丽的战士，并杀了他。“山狗”穿上从受害者身上剥下的衣饰，继续沿哥伦比亚河岸向下游赶路，以便能够从容不迫地注视自己在水中的倒影，欣赏漂亮的外表（参见M_{694}，本书第457页，在那里，“山狗”在水镜映出他变丑面容的倒影时惊恐万状）。他不一会儿发现一处房舍，期待受到一个迷人美女的款待，但里面只住着松鸡的12个小孩。“山狗”向他们发问，但他们用一种无法理解的语言作答。[17]“山狗”自以为受到侵害，便用树脂把他们的眼睛弄瞎，遂离去

[17] 这神话的各异文保持相互对应，即使它们看来歧异较大时也如此。这是它们的情节之间保持对称所使然：[**被听不懂他的话的一些动物从远处、从下部钻孔的“山狗”**] ⇨ [**被说他听不懂的话的一些动物从近处、从上部堵塞的“山狗”**]。

（参见 M_{680}，本书第 411，432 页）。父母回来了；为了报复，他们伏击“山狗”，吓唬他，他受惊跌入水中，变成篮子随波漂浮。鲑鱼女主人姊妹们把这篮子收拾起来，放进熟鱼，但它们被这篮子吃掉。于是，她们把它投入火中，“山狗”在火中立刻变成一个婴孩，女人们收养了他。他迫不及待地把她们的拦河坝冲破，把两个养母变成鹬和喧嚷鸻，这是两种吃鱼的鸟。后来，“山狗”向一个漂亮姑娘献上一条鲑鱼，当她拒绝嫁给他时，他就收回这鱼；凡在他遭到这种侮辱的地方，他都用鲑鱼无法逾越的瀑布截断河流。

另一些局限于鲑鱼解放的故事构成了关于同一题材的许多异本（$M_{696b\text{-}e}$，Ray：1，第 72～73 页；2，第 167～177 页）。“山狗”只把鲑鱼给予许配一个女儿给他的人们，对于其他人，则千方百计拒绝给予：在下游矗立起不可逾越的瀑布，毁掉捕鱼的拦河坝，或者改变河流走向。一个更为展开的异本（M_{696d}）把上面已讨论过的（本书第 288 页）相互偷食物的插段放在鲑鱼解放之后，并把它连向一个新的插段：

M_{696d}　桑波依尔人：“山狗”和他的女儿

“山狗”为了得到一个妻子而溯流而上，接连建起多个捕鱼的拦河坝。每当人们拒绝他时，他就毁掉拦河坝。最后，他在凯特尔瀑布处获得成功。他的妻子“黄鼠”产下一个女儿。女儿长大后，“山狗”对她产生乱伦的邪念。他担心自己很快死去，就命令女儿在他死后嫁一个库特奈人乡土出身的异族人。然后他赶紧以这种面貌出现。因为他只说库特奈语，所以通晓多种语言的“黄鼠”担任翻译。“山狗”娶了女儿，但“榛鸡”两兄弟识破了他的身份，使他陷于窘境。这年轻女人出于羞耻心而变成河中央的峭壁。从那时起，人们不时犯乱伦罪。（Ray：2，第 173～175 页）

我们已遇到过“山狗”与其女儿犯乱伦罪的题材（本书第 368 页）和妻

子或女儿变成河中央峭壁的题材（本书第 398～400 页）。促使这两个题材在这种背境下相结合的原因在下面会予以说明。现在首先必须继续叙述哥伦比亚高原的各个版本。

奥卡纳贡人讲述了“山狗”如何先变成吞食的盘子，后来变成不贪淫的婴孩（与桑波依尔人版本 M_{696d}不同，因为这里女人们把他当作“弟弟”对待），最后成功地解放了鲑鱼。此后，他到所有的人家那里求婚。对于拒绝许配女儿给他，或者为了婉拒他而不想冒犯他，谎称不吃鱼、只吃山羊头的人家，他不让他们有鲑鱼。相反，每当父母答允他时，哪怕姑娘本人回避，“山狗”都把河床弄得狭窄，使捕鱼变得比较容易。或者，鲑鱼解放插段被接合到这样的插段，其中，“山狗”靠其长阴茎与对岸轻率接受他奉献的鲑鱼脊骨肉的姑娘交媾，如果对方要求山羊头项而不是鱼，那么，这赠与物马上就撤回。

与上面几个版本大致同时代的希尔—陶特版本（8，第 146～147 页：M_{697c}）使“山狗”受风而不是浪拨弄，他自愿化身为木盘；鲑鱼的女主人在他呈小孩状后收养了他，作为弟弟。“山狗”毁掉拦河坝，解放了鲑鱼。后来，他逃掉了，娶了“獾”的女儿为妻（参见 M_{667b}，它让这事件在奥卡纳贡人乡土上发生）；他在新居住地的上游设置瀑布，使鲑鱼无法到达山羊乡土，并下令说，西米尔卡门河将来没有鱼。

最后，我要指出两个较近的版本（$M_{697d,e}$，Cline，第 214～218 页）。其中一个版本包含相互偷取食物的插段。窃取食物之后，“狼”和“狐”为一方，“山狗”为另一方，双方相互向对方现形（或短或长的尾巴、脸面和爪、多少伸长的鼻和眼）。“山狗”走遍水网，向把女儿许配给他的人布施鲑鱼和平坦石岸，后者便利捕鱼。至于那些拒绝这样做的人，或者声称喜欢吃野山羊肉而不是鱼的人，他不给他们这些恩惠；结果，在某处便出现瀑布，它们阻碍鲑鱼溯游。另一个版本继之以“山狗”与其女儿乱伦（参见 M_{696d}），后者出于羞耻而投身水流，可能变成了星辰。

除了我们取作参照的“正规”版本 M_{667}—M_{670}之外，汤普森人的故事（M_{698a}，Teit：5，第 347～350 页）也提到鲑鱼没有沿河溯游，大闹饥荒的时代。因此，这些鸟去远征，讨伐把鱼囚禁起来的一个水妖。这些鸟被这妖怪吞下，于是它们从它身体里面杀死了它（参见 M_{678}，本书第 408 页）。由于它们的胜利，今天鱼在水网中的分布形成了，也有了季节性迁移的时间表，内地各种族全都开始用鱼叉和网捕鱼。这种鸟向鱼开战的故事与其他同类型故事相吻合：内地的鱼和岸地的鱼开战——“鳟鱼”斗“鲑鱼”和“鲟鱼”——这个一波三折的故事解释说，“鲟鱼”骨刺很少，岸地人和内地人很少通婚（M_{698b}，Teit：5，第 350～352 页）；“鱼”和“四足动物”开战，后者获胜，造成敌手四处溃逃，这就是今天鱼的分布始终杂乱无章的始因（M_{698c}，Teit：5，第 352～353 页）；鱼向奥卡纳贡人开战，造成同样后果（M_{698d}，Teit：4，第 77 页）。一个异本（M_{698e}，Teit：5，第 231～232 页）讲述了一场三角战争，它始于一条“鲑鱼”拐走一个印第安女人。“四足动物”现在趁她回来探访父母之际抢走了她。于是，“鱼”向“四足动物”宣战，结果惨败；“鱼”溃逃时混乱不堪，这导致它们现今的分布。如同在 M_{698c}中那样，“鲑鱼”的幸存的儿子要为他的民族报仇，他杀了许多“四足动物”，解放了被它们扣押的母亲。

因此，所有这些神话都假设了一种事物两分法：“鱼”和“鸟”、“岸地的鱼”和“内地的鱼”、“鱼”和“四足动物”、“鱼”和“人”；或者动物界三分为“人”、“四足动物”和“鱼”。同时，它们还解释了鱼为何不均等地分布于各水域。对这个神话组，我们还只考察了它的若干特征性方面。对它的研究，尚有待进行。一点也不用惊讶的是，它按照与某些北方阿塔帕斯干人用来组织他们社会的模式相类似的模式搅乱了自然秩序。西部阿塔帕斯干人被划分成两个外婚制胞族（phratrie），分别称为“熊”和“鸟”；“库津人”（Kutchin）和“卢舍克斯人”分成三个胞族：与亮色调相联属的“鸟”族、与暗色调相联属的“四足动物”族以及与中间色调相

联属的"鱼"族。在卡里埃尔人那里可以数出四个，而且过去也许有五个，它们取名为"松鸡"、"海狸"、"癞蛤蟆"、"灰熊"或"乌鸦"（Hill-Tout：6，第144～145页）。

我们还记得，利洛厄特人讲述的盗鸟巢者故事不包含鲑鱼解放的插段（M_{671}，本书第403页）。这插段在他们那里构成一个单独神话（M_{699}，Teit：2，第303～304页），在其中我们往往可以看出易洛魁人的影响，他们也有同类故事。两兄弟住在利洛厄特河源头，其中一个得病了，什么食物也吊不起他的胃口。这样过了4年，他瘦得只剩下皮包骨头。他的兄弟用独木舟载他一起出走。他们顺流而下，一路命名所有的地方，治理河床，使它适合于航行。他们先到达弗雷塞河，然后到达海岸，最后来到鲑鱼栖息地。健康的兄弟隐藏起来，另一个变成装饰漂亮的盘子，去待在关鲑鱼的拦河坝脚下。一个男人拾起这盘子，作为礼物送给女儿。她放在这盘子里的鱼儿都不翼而飞，但她怎么也想不到是那两个人吃鱼。由于这种饮食，病人痊愈了，长肉了。他完全康复之后，两兄弟毁掉拦河坝，解放鲑鱼，让它们涌入各个水域。然后，他们回到地处喀斯喀特山脉的利洛厄特河源头。那里喷涌出很热的水，他们把食物放进水里烧煮。

这神话反转了那些正规形式。这是赋予两个兄弟的工作的性质所使然：他们让河流变得可以航行，而"山狗"用障碍物切断他访问的河流；他们在被一堵峭壁阻留时，就从正中凿通河道，以便让独木舟通过去。这个据说总是可以看到的石拱呈现了与许多正规版本中"山狗"在河中央竖立起来的、迫使河水向两边分流而分成两个支流的峭壁拱相对称的形象。如果说在两处都涉及鲑鱼的解放，那么，我们应注意到，M_{699}终结于在利洛厄特人乡土上存在的某些源头的沸水中产生自然烹饪手段。神话的这种倒退性因下述事实而增大：对于直到那时还没有食物资源的人来说，鲑鱼不是基本的食物，却起药用物质的作用，用于恢复已受损害的健康，尽管一个病人占有各种各样丰富的食物。

然而，这整个神话都是在这样的才能条件下进行的：英雄能治理河床，以便它从头到尾都能通航，而这与“山狗”背道而驰，在各个对称的版本中，后者用鱼和船都无法逾越的瀑布阻断河床。鲑鱼的主人表现出慷慨大度：他们并不因为两兄弟——这两人不怎么贪心，因为他们满足于剩下的鱼——把剩餐据为己有而恼怒。神话的文本说，散落的剩鱼后来足以充塞“所有小溪大河”，仿佛刻意回避各个“正规”版本热衷于叙述的种种限制性条款。最后，借助热的河源，人们能够进行天火烹饪。

在19世纪末所观察到的利洛厄特人各群体的地理分布已不再反映古代的状况（Hill-Tout：3，第126～128页）；但是，有一个神话提示，这部落的两大分支之一曾经没有鲑鱼。在诸变形神（M_{699}以缩小的尺度复述其事功）沿利洛厄特河溯行之后，他们中间有两个曾经分道扬镳，后来一个从南方，另一个从东方折返。他们留在原地的同伴尊称前一个为利卢厄特（Li'luet），后一个为斯拉特勒穆克思（Sla'tlemux）。他们还说，从今以后，利洛厄特人定居在斯拉特勒穆克思人境内的弗雷塞河畔，以便收购鲑鱼和麻纤维。后来，他们在岩石上刻上一个标记，标定这两个群体的分界线（M_{700}，Teit：2，第292～296页）。即使如这神话所暗示的那样鲑鱼不溯游到利洛厄特河上游，许多热水源在山地的存在也能维持一片空想的乐土，在那里一切物质生活问题都能仿效烹饪技艺而以出人意料的方式解释。M_{699}本着这种精神反转了关于鲑鱼解放的各个对称神话。同样，M_{700}也反转了岸地那些以特殊方式探讨鲑鱼起源的神话（M_{375}，M_{382}，M_{506}），而它正以这方式讲述在M_{699}中也存在的岩石被钻穿的事件：“变形神们向湖的高处进发，来到利洛厄特河开口的地方。他们看到一大片沼泽地，连绵起伏，阻挡独木舟进入河流。他们为此造了一片地，到处是沼泽，但平坦无起伏，中央有一条可以航行的运河，独木舟能通过去。”（Teit：2，第295页）在这两种情形里，不管涉及的是紧紧勒住河流的一堵石拱，还是中间有一条运河通过的一片沼泽地，总是呈现一种中央空空、允许水流汇合的障碍物

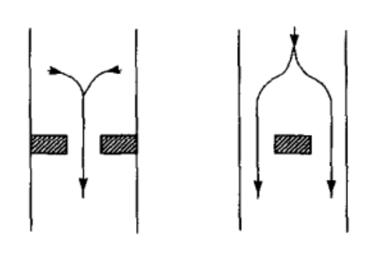


图 26 两种障碍物

的形象，它与各对称版本中竖在中央的、强迫水流分流的障碍物的形象相对立（图 26）。

这些形态并不仅仅归结于我们在分析天上范围里月亮和太阳阴影为一方、幻日和幻月为另一方，两方之间对立而又相关的关系时所理出的那些形态（本书第 257 页）。M_{700}所描述的、M_{699}的变形神或英雄用左图说明的手段予以终止的事态使人径直想到连合门，它也不让人进入鲑鱼之乡（参见 M_{699}），且本身被垂直振荡改变（参见 M_{700}）。由此我们可以提出一个假说：右图和秋千之间也存在对等关系，秋千像前者情形中的水流一样也要作发散运动。我们到后面还要证明这一点（本书第 477～478 页）。眼下，只要表明，这两种相互对立的结构蕴涵着每种结构都排斥对方地出现于其中的两个神话乃相互对立，也就足够了。同时，因为 M_{699}展开了充裕的题材，所以说，像组合体分析所已提示的那样（本书第 455 页），各个关于鲑鱼解放的对称版本也展示了贫困的题材。它们与其说强调鲑鱼在某些优选地点处富集，还不如说强调在别处没有鲑鱼。尤其是，它们正是旨在解释这种缺失。

因此，对这两个在别处前后相继的序列，现在宜于放在一起考察。在这两个序列中，贫困的题材采取两种截然对立的形式。“山狗”在解放了鲑鱼之后，就出去找女人。他到沿河居住的人家挨户恳求，凡是

答允他做女婿的，他就给他们鲑鱼，至于拒绝这样做的人，他就不给。从这里开始，各个版本发生歧异。或者，“山狗”爱上女儿。他假装死去，然后化身为一个异族贵族，操一种让人听不懂的话，最后成功地娶女儿为妻。（M_{696d}）或者，他招呼在洗澡的年轻姑娘。对于那些接受他赠送的鲑鱼的姑娘，他就越过河流与她们交媾；而那些声称更喜欢肉的姑娘，就得不到鱼。他的残缺的阴茎留在受害者的阴道里，因此他施计收回了那缺失的部分，而这计策在别处帮助他诱奸自己的女儿。所以说，这两个版本在这一点上相吻合。不过，它们的结局不同。一个解释了为什么喜欢吃肉的山地居民从此之后失去鲑鱼；另一个解释了为什么某些沿河居住的民族享有捕鱼便利而又收获丰富的快乐。在那里，“山狗”的女儿变成了河中央的峭壁，把水流一分为二，而两条支流很快又汇合，在相当于裤裆的部位形成一个宁静的水盆地。

因此，我们已经可以区分两种类型的女人（“山狗”对她们采取同样策略，即化身为一个陌生的贵族）。时而这女人是他自己的女儿，即一个过分亲近的妻子；时而这是个完全陌生的女人，作为一个可能的妻子，她的疏远位置可以这样看出：“山狗”首先发觉她，然后用一种她不懂的语言隔岸与她谈话，他还用出奇长的阴茎越河与她交媾。不过，为了维护这个简单对立，还应忽略这样一点：“山狗”还与另一种类型女人即鲑鱼的女主人打交道。

我们所占有的版本几乎全都展现鲑鱼女主人和洗浴美女间的基本对比：“山狗”遇到前者，是在下游，每每在海中，在河水长时间退潮期间；但他看到后者，则是在向上游溯游到很远处之后，在河的对岸，他自己在那里因疲劳而定一个休止期。英语能比法语更好地表达这两种类型女人之间的对比。因此，我们说，一种是 along（沿着的）女人，另一种是 across（穿越的）女人。我们约定把这两种简明表述译为“纵向的”和“横向的”，这两个名词分别标示与河的水流相平行和垂直的取向。

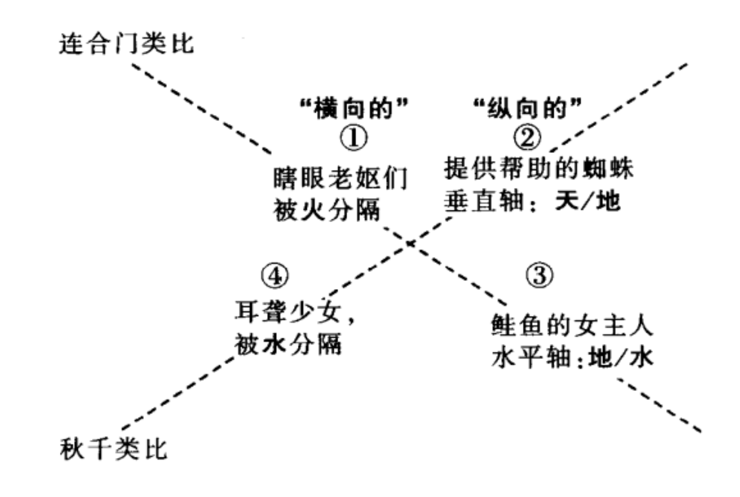
我们指出了这个差异之后，马上就想到有另一些细节证实和加强它。对于洗浴的美女，“山狗”首先提出远距离向她们提供她们所没有或者所不喜欢吃的食物。然后，他用长阴茎与其中一个女人交媾。然而，对于鲑鱼的女主人，其行为方式既相似又相反。首先他变成吞吃的盘子，通过直接接触吃掉她们所占有的、他所垂涎的食物；然后变成婴儿。他是纯洁的或者好色的，视版本而定——换言之，在一种情形里没有阴茎，在另一种情形里有一根可以假定从两个方面来说为短的阴茎：因为，它属于一个婴儿所有，还因为，交媾不是远距离地在大白天进行，而是在他的恩主让他共眠的床上在黑夜的亲昵中进行。

我们可以再前进一步，或者更确切地说，我们回复到我们正在研讨的神话的开端。我们刚才表明的“山狗”在水中历险过程中所遇到的两组女人之间的那种相关而又对立的关系在他的儿子在天上游历期间所遇到的两组人物之间已经存在。坐在火的两侧越过火递送坏食物（沙砾、石头或腐烂木头）的两个瞎眼老妪预示了“山狗”和洗浴美女各自的位置：在一条水流的两岸，越过它传送好的食物（鲑鱼的脊骨肉），结果引起性方面的饮食以及坏阴茎（它得病了）的部分切除——而在前一种情形里，坏食物的部分削减继以一根好阴茎（它治愈失明）直接被引入两个老妪中的一个手中，因而距离很短。与天上老妪眼瞎一样，洗浴的少女听力不好。她们听不懂或者听反了“山狗”从远处用一种她们不熟谙的语言向她们大声说的话（M_{667a}，$M_{668a\text{-}d}$，M_{680b}，$M_{696d\text{-}e}$）。“经过这次不幸遭遇，年轻姑娘们再也不冲在前面去迎接旅行者，以便探知他们所带的行李。老妪们能这样做，姑娘们不可以。”（Adamson，第 263 页）

如果说在天上遇到的最早的女人是“横向的”，那么，必然的结果是，提供帮助的“蜘蛛”本身是“纵向的”，他们后来受到英雄拜访，并让他从一根长绳的末端重新下到地上（M_{664a}把这长绳与也属于大麻的短茎对立起来，后者把瞎眼老妪在火炉下水平地连接起来）。不过，这说法在此运用于

垂直轴，“蜘蛛”占据这轴的顶端，同时它从另一端与大地相接；而不是运用于水平轴，鲑鱼的女主人在它的一端置身于海洋之中，并从另一端与大地相接。

瞎眼老妪属于“连合门的方面”，同样，提供帮助的“蜘蛛”因而必定属于“秋千的方面”。这是因为把天空连向地面的长绳子在普吉特海峡的各个版本中转为充任秋千的角色。因此，在连合门方面，我们有一对“横向的”女人，还有第二对“纵向的”女人；秋千方面的情形也一样（图27）。实际上，每种器具都把两种形相即连合门和秋千结合起来，一者在垂直平面上，另一者在水平平面上“横向地”振荡；不过，前者在海洋中、



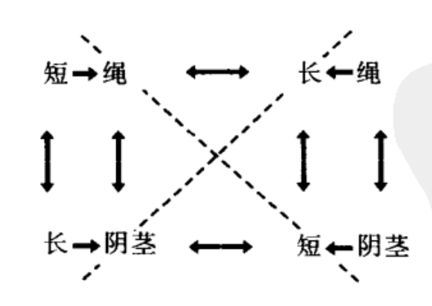


图 27　“纵向的”和“横向的”女人

在遥远鲑鱼之乡的入口处，后者与地面相平齐，处于将成为食鲑鱼的人类家乡的地方的中心。

这种模棱两可是我们神话的两种有生成力的图式所固有的。如果我们注意这样一点，那它还会显得更清楚：在关于造物主“月亮”的事迹的版本 M_{382} 中，从此之后只用于运动的杀人秋千的插段总是比另一个插段稍往前，后者说，这造物主战胜了一种阴道带齿的生灵，并命令，从此之后，女性生殖器再也不设置石刀，而仅用肉做成。在这两个插段之间，还介入了三个别的插段：第二个系关于玩偶，因而关涉又一种游戏（本书第 454 页），这无疑与秋千插段相类似，另两个插段也许意味深长地叙述烹饪和火炉的起源。

然而，一个阴道带齿的女人构成连合门的解剖学等当物，如同长阴茎是连接天和地的绳子的解剖学等当物，而这绳子本身可以转换成秋千。此外，我们还在 M_{700} 中注意到一种更直接的等当，因为英雄们所垂涎的女人不是处于“横向的”对岸，而是处于伸出河的峭壁的顶端，因而是在“高处”——而我们知道，“高处”是遥远的一种模式。他们尽力举起阴茎，想够到她，但白费力气。他们只能达到用精液扑打垂直岩壁。只是在吃饱了蒿属植物之后（这充分证明了这神话的反转性，参见 L.-S.：9，第 63～66 页），他们方能把阳具勃起，达到所要求的高度。

显而易见，美洲这个地区的神话都刻意拆开长阴茎的图式和带齿阴道图式。它们各自呈现两个互补的形相，分别说明它们的“连合门”形相和“秋千”形相，既是“纵向的”又是“横向的”。如果说如刚才所见，存在着活像连合门的阴道带锐利石头的女人，那么，也存在“山狗”越河与之交媾的沐浴美女。“山狗”的阳具只是因巨大和沉重而卡在膨胀的阴道里。此外，所有这些版本都强调这样一点：或多或少类似于带齿阴道的东西——例如受害者的同伴们徒劳地试用过的刀和锐利石头——毫无能力来切断长阴茎。为了做到这一点，“山狗”自己不得不提出利用边缘锋利

的叶子或草。我们最好认为，这少女的阴道**没有齿**；而且，她正是因为这阴茎插入而生重病，而按照另一个假说，她的男性伙伴死去了。

因此，无齿阴道题材在这些神话中所起作用至少和其反面一样重要。这样，正常阴道的形相比喻便介于这两者之间。我们也可以对长阴茎作如是观。在我们刚才所记述的各个例子中，它一定能够被切断，而其他一些版本使它成为一个截切器具。按照萨哈普廷人神话 M_{611}（本书第 294 页），“山狗”用自己的阴茎换取另一个像斧子似的砍树的阴茎，而一旦木料告缺，他就奋力使这假借的阴茎砍树。这吃木屑的阴茎与奇努克人（M_{611b}，Jacobs：2，I，第 87～89 页）所说的“山狗”用以越河交媾的阴茎相同。华盛顿州的切哈利斯人（M_{701c}，Admson，第 152～154 页）说，它属于最小的鸟“鹪鹩”所有；“山狗”想借用它，但它吃掉了他的全部餐。因此，他把它还给物主，并宣布，将来阴茎不吃人的食物，只供人用于撒尿和交媾。然而，按照科利茨河的萨哈普廷人（$M_{710a,b}$，Jacobs：1，第 102～103，243～244 页）的说法，“鹪鹩”的阴茎很长，可以装满五个篮子，要给它食用有气味的蚂蚁（关于种种反转形式，参见上引书第 76，108 页），而正是借用了这阴茎，“山狗”才得以进行越河交媾。[18] 我们在后面（本书第 504 页）将会看到，在这里为长阴茎主人的这种“鹪鹩”在别处仅仅能把一条长长的箭链悬挂在天穹上，神话动物借助它获取火，来为未来人类造福（Jacobs：1，第 145～146 页；参见 3，第 175 页）。

不过，我们还未列举完可能作用于长阴茎的转换。“鹪鹩”的阴茎有时变成短的，并且在下述情形里还从低的范畴过渡到高的范畴：它的所有

---

⑱ 我们的同行温哥华大学皮埃尔·马朗达（Pierre Maranda）先生根据梅尔维尔·雅各布（Melville Jacobs）先生亲闻的一则情况告诉我们说，英语里叫 pissing ant [尿蚁] 的这些有气味蚂蚁在被挤压时会释放出恶臭的尿味。无疑，它们由此激发长阴茎产生特殊欲念。据土著传述者说，它们散发出很像熊的味道；人们把吃这种蚁的食蚁兽剁成碎块，散布在房舍四周，驱赶怕闻这种气味的害兽。

者从一个陌生人身上拔下一颗蛀牙，作为交换，他同意修补这所有者的因愚笨而被截切的鼻子，这人的鼻尖几乎已被完全切断而悬挂着（西西阿特尔人：M_{702}，Hill-Tout：1，第 38～39 页）。“山狗”借用了一根吞吃食物的阴茎，他自己有时饥饿时也吞吃自己的阴茎，以之作为食物。与大阴茎的合法所有者“鹪鹩”相反，“山狗”后来向天空发射他的箭，但没有成功（克利基塔特人：M_{703}，Jacobs：1，第 61～62 页）。在塔尔涅人（他们属于特林吉特人北邻的阿塔帕斯干人）那里可以看到这种转换的一个极端情形。实际上，这些印第安人赋予这阴茎以过度的长度、一些尖齿和食人的欲望（M_{704}，Teit：7，第 245～246 页），也即一根**带齿的阴茎**，它与**带齿的阴道**相对称。这一切可能的转换都得到了周到的例示。因此，看来可以有把握地把盗鸟巢者故事大部分版本中那个忠实妻子莫名其妙地拖在身后的、英雄多次在其上行走以便突然使妻子停顿从而迫使她注意到他的存在（M_{602b-c}，M_{606a-b}，M_{677} 等等）的那根长绳子解释为长阴茎的反转形相——从女人到男人。“山狗”在水上冒险而不是天上和地上冒险期间利用这阴茎，不过，这些冒险经历仍与他儿子的经历非常相似。

我们已经看到，在哥伦比亚河下游地区，盗鸟巢者故事连向鲑鱼的解放，后者又继以集市和市场的起源。再往南，这故事反转过来，被转换成“潜鸟女士”循环，其题材为乱伦和周期性，且从时间而不是空间的角度去考察。如果说上述种种考虑是有意义的，那么，我们由此可以推论，在哥伦比亚北面的弗雷塞河流域，盗鸟巢者故事维持原样，但它把鲑鱼解放的插段一方面与鱼在水路网中的**分布**问题相连结，另一方面与作为联姻网之特征的**外婚制**问题相连结。

当各个神话以“山狗”造访的各民族对他的求婚给予肯定或者否定的应对来解释鲑鱼的存在或者不存在时，它们的字面意义便是如此。它们的象征意义也是如此，即例示在多个层面上的形相比喻：连合门和秋千作为

近和远、低和高之间阻塞或自由流通的手段。与宣称偏好鱼或者肉相呼应，阴道作为虐待者或受害者，长阴茎渴求或者不渴求越过河流。最后是理想求婚者的形相比喻，如果他成功地冒充一个隐喻的“长阴茎”，那么就能保证得到一个妻子：高贵的异乡人操一种人们听不懂的话，只有通晓多种语言的“鼠”能懂，她在其漫长的生存期里接连得到来自各地的丈夫。

事实上，无论岸地还是内地的萨利希人都极其希望异乡婚配：“一般说来，这些印第安人都到异乡部落而不是本地部落去寻找妻子。很难说，他们这样做是出于政治的理由，还是缘于相当自觉地寻求生物学上的好处；第一个假说似乎更有可能。事实上，他们以汇集不同来源的血而自豪。‘我半是斯诺克瓦尔穆人（Snokwalmu），半是克利基塔特人’，或者诸如此类的说法已是老生常谈，而且从头领来说几乎已成通则。”（Gibbs，第197页；亦见祖母的回话，本书第172页）据最近的证据，这些岸地萨利希人“竭力到尽可能多的村子里去娶妻……多样化的联姻确保他们在本地群体边界以外的地方得到保护和接待”（Barnett：3，第182页）。“外婚制的婚姻……构成了为了克服村与村之间的猜疑而被正式采纳的婚姻方法”（M. W. Smith：2，第42页；参见第165～167页）。奇尔科廷人（属于与萨利希人接壤的阿塔帕斯干人）自愿与贝拉·库拉人、舒斯瓦普人和利洛厄特人缔结婚姻；据估计，及至1855年，弗雷塞河谷地区的舒斯瓦普人已有过半奇尔科廷人血统（Teit：1，第762～763页）。某些内地萨利希人神话为此提供了佐证。汤普森人讲述了在附近定居但隔着一片久无人迹的森林的一些陌生民族的发现：“世世代代以来，这两群种族只隔开一二公里，但双方都不知道对方的存在。”他们也相互不懂彼此的语言。两个年轻男人结交后，各人很快就从主人那里得到一个女人。人们疏通河道，清理河岸，开辟连结各个村子的小路。自从能够从水路和陆路进行交往之后，相互联络就变得与联姻一样频繁（$M_{705a,b}$，Teit：5，第279～280页）。

这些民族都是沿河边或湖边生活的居民。不过，外婚制的通行正是以

各河流流域间的分水界作为界限。我们已强调指出（本书第 392 页），内兹佩斯人构成高原文化和岸地文化沿落基山脉方向的前哨。他们对与大草原中的邻族通婚抱悲观态度。他们有时到大草原地域猎野牛。据说，以一个女人允诺婚配为条件，“山狗”帮助一头老“野牛”夺回他的 10 个妻子，她们被一个较年轻的竞争者抢去。他得到了回报，但必须保证，在返程的 10 天里要保持贞洁。然而，在第 8 天，这“野雌牛”变成了雌“山狗”，她的新丈夫忍不住与她交媾起来。第 10 夜，他毫无睡意，拂晓时分偷偷钻到妻子身旁，而她立刻恢复原形，回到自己家乡。“山狗”下结论说：“他将终生如此了；如果一个男人要从这地方带走一个女人，那么，她甚至还没有到他家乡就已离开他了。”“山狗”又在山地的一头年轻的雌“山羊”那里遭到同样的不幸。他已给她治好病，然后娶她为妻。可是，她丢下他，跟了别人。从那时以来，野牛家乡出身的女人就常常抛弃丈夫。（$M_{706a,b}$，Boas：4，第 190～192 页）奥卡纳贡人那里也可找到类似的迹象（Cline，第 236～237 页）。

同样，定居海岸地带的基卢特人也害怕过分远的婚配，并援引他们部落的一个年轻女人的例子作为佐证，这女人回访亲人后，拒绝重去与她的过分远的异乡丈夫团聚。“由于这个缘故，基卢特人更喜欢相互通婚。如果他们娶出身于其他部落的女人为妻，而其中有一人回故乡探亲，那么，就极难再叫她回到丈夫那里。”（Reagan，第 58～60 页）

如果说高原和岸地的人的外婚热诚停留于与四足动物成婚，或者更实在地与出生于与他们相反即喜欢狩猎而不是捕鱼的民族的女人成婚，那么，看来至少在想象上，植物界并不令他们讨厌。萨利希人神话讲了许多一个女人和一个根或者一个男人和几棵树结合的故事。我们不一一列举它们，因为最好在分析我们已提到过的（本书第 414 页）植物体系时这样做，但本书应当把这事撇在一边。这里只要提两点就够了。一是锥心人、汤普森人、舒斯瓦普人和利洛厄特人共有的一个重要神话循环系关一个造物

主，他是一个女人和前胡（Peucedanum）的根的儿子（Teit：1，第644，651～652页；4，第95页；Hill-Tout：10，第564～566页；Dawson，第31页；Reichard：3，第57～67页，等等）；二是一组别的造物主用桤木和杨树的树枝取代"山狗"的妻子，由此给了他更满意的妻子，她们的肤色和头发形成反差，这些导致了今天可以在印第安人身上看到的体貌差异（Teit：2，第357～358页；4，第44页；Boas：4，第19页；13，第17，23页）。

这些题材解释的可以说是植物的外婚制。它们的重要性可以从我们已作的一点评述（本书第455页）得到解说。这个评述是说，那些有关造物主对世界的组织的神话乃把木本植物（的多样性）的起源和鱼（的多样性）的起源放在首要地位。它们强调这两界的同形性。这样，它们刻意表明的是多样性这个事实，而不是这多样性在两界所采取的具体样态。这种意旨在一个地区得到说明。在这个地区里，河流穿越辽阔的半沙漠地带，这些地带缺乏木料和木柴，因此，在那里，灌木植被的不均衡分布造成了与鱼的分布一样的问题。不过，这些神话引入了第三种同形性，这次它关系到族群或部落间女人交换的不均衡性，即视它们是否拥有鲑鱼以及主要靠狩猎还是捕鱼为生而定。于是，这些神话试图解决一个更带哲学性的问题，因为它们把群体间存在还是不存在联姻关系或者缔结婚配的不均等比例也即定量范畴的数据同属于定性范畴的动物种和植物种的多样性相提并论。总之，在它们看来，问题在于把社会秩序的缺乏转化为自然秩序的肯定性质，在于使人觉得，我们在本讨论一开始时就强调（本书第382～383页）的萨利希人群体之无组织和无定形性似乎与表面上看来的相反，乃显示了一种自然秩序，而感情脆弱的社会因之备受怀旧的痛苦。

这种理想的社会秩序以中空乃至以其空缺来复现自然秩序的正面形相。然而，当它受生活环境和生活方式的不相容性阻碍时，它有其外在的限制。就此而言，萨利希人因所采取的办法而与更南面的邻族相对立。我们知道，这些邻族通过创设集市和市场来解决这个问题。因此，他们允

许，甚至提倡不同生活方式的民族相互交换女人，这些民族定期相会，进行原材料、制成品和食品的交易。高原的萨利希人离这些商业中心较远。他们只是偶尔去那里，而且喜欢集体前往。他们的神话说，他们主要与食物和他们相同的民族交换女人。

不过，这些交换还受到一个内部的限制。“山狗”和其女儿的乱伦表明了这种限制，同时又以各种方式赞许这乱伦。按照科利茨河的萨利希人的说法（M_{707}，Adamson，第262～263页），这姑娘与一个印第安人一起逃到内西卡附近一个叫做 The Falls（福尔斯）的地方。“这地方历来有这样的风俗：当一个姑娘爱上一个男孩时，她就与他私奔，她的父母再也不能决定谁将是她的丈夫。另一方面，在科利茨人那里，一个男人应当通过遵守各项规则来获取妻子……不过，在这个地区里，父母并不挑选孩子的配偶。”在其他版本中，更多的是把可耻的年轻姑娘转换成水域中央的岩石；因此，它们使她原地不动，而不是远离而去。“她跳入河水中，双眼注视着上游。‘山狗’命令她向下游折返，并分开双腿，以便让鱼自由通过。”按照另一个也是源自桑波依尔人的版本的说法，人们拒绝给“山狗”一个妻子，于是他破坏了一个瀑布。“一块大岩石在河流中央滚动，两边各形成一个瀑布。于是‘山狗’说：‘我的女儿！啊，我的女儿！你向下游返回，不要向上游去！’这大岩石作环行。从下游方面水中露出的阴部构成了一个大的伸长的盆……‘山狗’说，从今以后，当鲑鱼溯游去产卵时，它们在试图通过瀑布时就会跃入你的阴道。”（M_{696}，Ray：2，第173，175页）一个内兹佩斯人异本（M_{708}，Boas：4，第189～190页）把“山狗”的长阴茎的中间部分转换成岩石凳，这是他在其受害者们切断另一端时自己从身体上切割下来的。奥卡纳贡人（M_{709}，Boas：4，第72～74页）解释了为什么女人们有时自尽：她们模仿“山狗”的女儿，而她被转换成了岩石。相反，库特奈人把被认为曾存在于湖泊和库特奈河之间的通道阻塞，以及因

而不得在这些水道之间进行费力的地上搬运，都归因于“山狗”觅偶失败（M_{710}，Boas：9，第 81，179 页）。

因此，这些神话对它们想使之升格为制度的外婚制施以三项内部的限制：乱伦、突发的爱和女人自尽。实际上，在这三种情形里，这年轻姑娘都被避过了或者自己避过了婚姻交易，她破坏了婚配交换机制。不过在同时，这些神话又极端小心地区分开两种情形。一种是无足轻重的反常，它们可能干预这制度，但不会持久地阻碍其运行；另一种是更严重的紊乱，它们发生在一个社会群体顽固坚持拒绝另一个群体提出的联姻要求的时候。只有这时才形成一种无可挽回的局面，它与这些细微事件毫无共同之处。这些细微事件时而受到严格限定，其时年轻人相互选择而置家族或部落间联姻规矩于不顾（M_{707}），时而很少发生，如一个少女因轻举妄动而自杀（M_{709}），或如乱伦关系，而 M_{696d} 意味深长地强调它们的插曲性质：“有时会发生这样的情形：一个男人想与自己女儿一起过活……”（Ray：2，第 175 页）

无论关涉废止性的障碍还是单纯的缺陷即暂时地使联姻活动变得无组织，萨利希人神话都以水路网的语汇给这一切社会秩序现象编码，这网充斥各种自然事件，它们引致鱼的丰足或缺失，视瀑布为了下游居民的最大利益而阻缓或阻止鱼游移，还是制止鱼去更远处，从而使上游居民遭殃而定。

如果借用音位学（phonologie）的语汇，那么，我们因此可以说，瀑布构成**闭塞音神话位**（mythème occlusif）：它们的相对位置决定了鱼的存在或不存在。另一方面，乱伦引起的被这些神话置于河流中央的岩石（它部分地阻塞这河，同时又让两侧的水自由通过）阻缓但不阻断鲑鱼的溯游。如果始终诉诸同一套语汇，那么，我们就可认识到**边音**（latéral）**神话位**的特性，它像在音位（phonème）的情形里那样也与**擦音**（fricatif）**神话位**（语音学家说：“在那里舌头形成沟渠”）形成对比，而擦音神话位例示了

第 466 页上图的对称构形，在那里各水流进入一个狭窄通道，由于两侧的两个岩坝的作用，这通道使各水流汇合，而在右图中，水流碰上一个中央障碍物而分开成两个支流。在这两种情形里，都不涉及瀑布那样的绝对障碍，而涉及半障碍，分别等当于连合门（就擦音神话位而言）和秋千（就边音神话位而言）。

语言学家还会说，这两个神话位带**颤音**（vibrant）的性质，一个在垂直轴上，另一个在水平轴上。另一方面，它们又以分别与纯粹和简单的闭塞以及无闭塞相类比来区分。如果把造成擦音神话位（可航行的狭窄沟渠）的狭窄化作用推进到极限而越过一个岩坝或一片沼泽，那么，就可以把瀑布看成完全闭塞形式。因此，瀑布和沟渠在不同程度上都属于连合门。此外，按照 M_{700}，这可航行沟渠产生于对沼泽连合门的整治。至于瀑布，对于上游居民来说，它们阻止鲑鱼回归，就像远在下游区域，岩石连合门禁止鲑鱼回归。

相反，宇宙秋千是非闭塞的。在它存在期间，它把天和地连结起来，并且就在地上把各个相隔遥远的山脉连结起来。这双重作用只有依靠纵向运动才成为可能。这纵向运动启动这秋千，使它相对于原点交替地沿两个方向散离，如同一条水流碰到位于中央的一个障碍物，不得不从两边

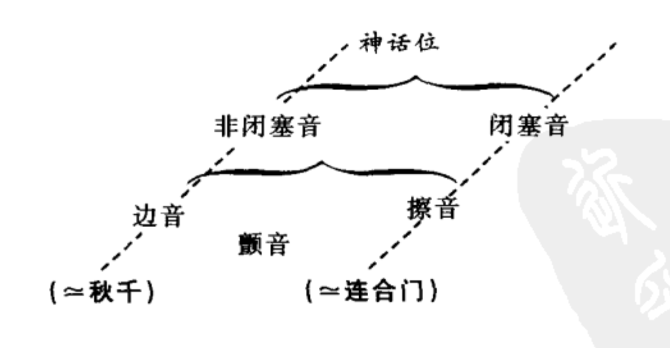


图 28　障碍物系统

通过，从而形成两条同时散离的支流。

这样，一个系统的真实性得到了证实，而在第466页上我们还只能假设这个系统。这一整套关系记入一个完整的图（图28）之中。为了引出各个必然的结论，读者可以将此图与CC第438页和MC第245页上的图作比较。实际上，秋千的横向运动、连合门的纵向运动在各自频率上形成鲜明对比，因此，**慢/快**这个对立在这三种情形里都不失其相干性。

半障碍的值即正的总和完全可以从一个普吉特海峡神话（M_{711}，Haeberlin：1，第396页）看出来。它考察了障碍完全不存在的情形，而目的只是为了取消这种情形：河能沿两个方向流动，这使航行变得更为方便。在那种情况下，鲑鱼刚往上游复又向下游，于是捕鱼便变得不可能。因此，河流单向流动更可取。在那些建立起捕鱼规律和外婚制规律间如此严格对应关系的神话中，我们惊讶地发现，南美洲那些也是考察河流之被置于双向流动的神话用婚姻交换语汇表述的论证也适用于鱼（参见OMT，第150～161，164页）。

上述综合的尝试使我们得以解决另一个问题。这个问题是第460页上因这组神话中一个名叫“鹤”或“鹭”的人物重又出现而提出的，不过这人物在此不再担任北美洲神话通常赋予的敏感摆渡者的角色。我们已在另一些神话（本书第337页）遇到过这个问题。那时我们指出，这摆渡者按半导体方式运作。他把顾客的一半平安运抵对岸，把另一半溺死在途中。因此，他也是一个半障碍，被置于一根垂直于水流的轴上。相反，在我们目前关注的那些神话中，这相关的轴也即鲑鱼和造访河边居民的访客溯流而上的轴应该与这水流平行。由此可见，当半障碍物置于与其惯常运作的轴相对立的轴上时，“鹤”或“鹭”这人物便失去其作为半障碍物的功能；在这惯常运作的轴上，**越河**交媾的“山狗”的长阴茎取代这半障碍物，但采取完全导体的方式，而当女性对话者倾向于作出含糊沟通时，这完全导体就反转成为其反面。在汤普森人版本M_{668c}（Teit：5，第298页）

中，“山狗”向漂亮浴女发出一个故意让人莫名其妙的建议。当她们接受时，他就越河与她们交媾；当拒绝时，他就设置岩石障碍，也是横在河中，阻止鲑鱼溯游。敏感摆渡者的功能在转移到另一根轴上和另一种支承之上以后，在“鹤”和“鹭”那里也仅仅由其原初本性所固有的含糊性之持久存在来证实：时而是能干的摆渡者，仅因这才干（与渔夫的才干相反）而获得一些来自远方的外婚制妻子，而且她们一出现，他就接受她们（M_{694}）——我们还记得，锥心人必须乐意做不得不做的事，因为他们没有鲑鱼；时而相反是个优柔寡断的独身者，当场有无数少女向他求婚，但他对于究竟选择哪一个却无所适从（M_{696}）。

这种解释被一组重要的大草原神话所确证（直到西海岸都得到证实，参见 M_{659}，M_{712}）。我们已利用过这组神话来解决另一个困难（本书第 361 页）。在我们所称的“波提乏转换”（第 365 页）的后面总是可以看出，盗鸟巢者故事被从垂直分离轴转换到了水平分离轴。英雄的父亲、兄弟或者同伴借口拣拾潜鸟的蛋而不是在一棵树高处筑巢的鹰的蛋，把他丢弃在一个远方的岛上。[参见本书 M_{762}—M_{767}，$M_{769a\text{-}d}$。亦参见卡多人（Caddo），Dorsey：8，第 26～27 页；比洛克西人（Biloxi），Dorsey-Swanton，第 99～107 页] 在经受各种各样冒险经历之前或之后，他被一个水妖从那里带了回来。这水妖像摆渡者一样也对大气的紊乱特别敏感，并且就所有其余方面而言，他也与我们强调过的（OMT，第 436～439 页）一个原型相一致。在北美洲大草原的神话中以及在亚马逊河流域的神话中，这水妖都与这原型严格保持一致。

如我们已指出的那样，这些神话只有在把主要的分离轴从垂直的转换成水平的之后，才有可能把盗鸟巢者故事和敏感摆渡者故事并成一个单一故事。因为，这样一来，我们就向后一直回到本《神话学》最开头的地方。M_7—M_{12} 的提供帮助的花豹（它帮助英雄**下来**）不是和神话组 {M_{460}，M_{469}，M_{503}，M_{766}—M_{769}，等等} 中的水妖（他帮助英雄**游历**）属于同一聚合

体吗？由于与轴变换同样的道理，在高和低之间运作的“摆 渡者”也发生本性的变化：与他的专注于水平轴的同伴相反，他表现出不敏感；我们已把这一特征解释为一种狭窄的聚合背境里的“冷淡表白”（CC，第111～114页），而这背境现在可以扩展。博罗罗人神话 M_1 在另一根轴（火和水的轴，同时垂直轴保持不变）上反转了热依人神话 M_7—M_{12}。在这个神话中，“摆渡者”的角色被委派给了食腐肉的兀鹰；其时它们对一个顾客实施这角色，而这顾客自己采取不敏感态度，因为当这些飞禽吞吃他的屁股时，他无法作出反应。

甚至不用向后回到这么远，读过上一卷的读者也应当明白，这些萨利希人神话所提出的问题非常接近于我们不久之前研讨亚马逊神话时已经发现的问题。在这两种情形里，水路网、它的各个内在性质（如上游和下游同所产生的实际后果的对立）、它所涉及的自然事件都提供了一种格，可用来以一种同等的语言给生活方式与水相连结的民族那里属于技术和经济范畴的种种具体事物（航行和捕鱼）以及主要关涉社会范畴的其他具体事物（其中首要者为政治关系和外婚制规则）编码。

当我们遍历亚马逊神话来考察这些现象时，它们全都被归于同一个图式之下，同时把两种类型婚姻对立起来，一种类型为接近的婚姻（其极限为乱伦），另一种婚姻则是疏远之极，因此，为了作出示例，就必须诉诸异乡的恋爱，甚至诉诸与超自然的人的相遇（参见 OMT，第 123～159 页）。以前，我们在北美洲常常辨认出这种图式，举例来说，在大草原，它把与农业相联系的接近的妻子同与狩猎相联系的疏远的妻子对立起来（OMT，第 305～307，363～366 页）；或者，在西北海岸，阿斯迪瓦尔（Asdiwal）的天上妻子和他所钟爱的女同乡（L.-S.：6）相对立。因此，只要举几个例子，就足以证明，萨利希人和邻族相当看重在两个妻子之间举棋不定的英雄，其中一个妻子是接近的，另一个是疏远的，他的冒险经历很快带上宇宙的色彩。

像委内瑞拉的瓦劳人（M_{406}，OMT，第 125～126 页）一样，夸扣特尔人也把这两个妻子的图式连接到我们所称的“波提乏转换”。于是，这接近的女人是个亲属，如哥哥的妻子，弟弟与她发生不正当的关系。渴望报复的丈夫把这个不义之人扔入波涛之中。众“雷雨鸟”收留了他；他娶了它们的女儿。他变成鹰，杀了哥哥，永久定居在“雷雨鸟”那里，成为它们的头领。（M_{712}，Boas-Hunt：1，Ⅱ，第 365～374 页）科莫克斯人有一个很相似的故事。英雄犯了通奸罪，被罚溺死，但奇迹般的得救。他娶了众“鹰”的女儿。他带她到亲人那里，不顾警告而任由一个女同乡勾引。他的妻子离他而去，他跟踪她；她被他的哀求所惹怒，回过头来怒目而视；他死于溺水，这一次是真的死了。（M_{713a}，Hill-Tout：1，第 54～57 页）由于我们不久就会明白的一个理由，现在可以指出，这个戏剧性的故事在可以说是两次乘反独木舟的旅行之间展开。开始时，英雄被投入水中，事先被用树脂粘在进行通奸的那张床上；他一直漂流，直到太阳的热使树脂融化，让他脱离了这不舒服的船。最后，当他的妻子“鹰”离开他时，她不屑借用独木舟，而在波涛表面上行进。她忧伤的丈夫也仿效她，只是当她转过身来怒视他时，他才感到直往下沉。一个几乎一样的故事源自利洛厄特人（M_{713b}，Teit：2，第 319～321 页），而贝拉・库拉人让他们的英雄在一个“雌狼”情人和一个女同乡情人之间举棋不定（M_{714a}，Boas：12，第 103～108 页），或者用“乌鸦”对他的妻子“鱼”不忠，为了一个女同乡而抛弃她，来解释鲑鱼的消失（M_{714b}，Boas：13，第 246 页）。

我们还记得，乘月亮和太阳的独木舟旅行（这既象征白昼和黑夜的周期性，又象征周季的周期性和鱼的周期性回归）构成了一种运算子，亚马逊神话利用它来仲裁接近的婚姻和疏远的婚姻之间的矛盾（OMT，160～186 页）。恰恰富有这些特征的同一题材从萨利希人的神话和仪式之中展现出来。事实上，南美洲神话从不以直陈方式作坦露，因此，以此为根据，我们就只能推知，独木舟的乘者必定以太阳和月亮作为原型。不过，从这个

意义上说，萨利希人远比亚马逊印第安人走得远。

当西蒙·弗雷塞（Simon Fraser）于1808年初次在今天以他命名的那条河流顺流而下时，从未见过白人的汤普森印第安人以为，他是太阳，并以这名字指称他（Boas：4，第64页）。已知有一个关于使这探险家丧生的事故的神话故事。泰特就此指出（5，第416页和注①），印第安人在脑中可能把这事件与一个古老的月亮神话相混淆："他们说，当新的月亮出现，这新月刚可为人察觉时，这天体就扣留了他的独木船。"实际上，汤普森人讲述西蒙·弗雷塞的遇难如下。"山狗"参与整理宇宙秩序之后过了很久，他又与六个同伴一起乘独木舟出现在这河上，他们是太阳、月亮、"晨星"、科克威拉（Kokwela）（造物主，他是一个前胡根的儿子，参见本书第475页）、"潜鸟"和"用箭武装的人"。坐在后部操纵船的"月亮"与这独木舟一起沉没在水中（参见M_{354}，OMT，第11～14页），其他乘者都一直泅渡到一块水中突出的岩石处。入夜，"月亮"重又与其独木舟一起出现。其他人说，这独木舟与所有乘者一起沉没，人们看到他们逐个浮现："晨星"在拂晓，"太阳"在中午。按照一个最新版本，有两条独木舟：第一条运载七个天上人物："太阳"、"月亮"、"晨星"和四个其他未标名者，也许是星辰；第二条船运载六个神话人物："山狗"、尼利基森特姆（Nli'kisentem）（也即我们神话中的盗鸟巢者，我们不用惊讶，他在这里竟是这么好的伙伴）、已提到过的科克威拉，这是个所谓"老前辈"的人物，最后是三个名叫尼特塞姆卡（Ntcémka）、斯克维阿克塞纳穆克斯（Skwia'xenemux）、恩穆伊佩姆（Enmui'pem）的人。他们全都上了岸，坐在一块岩石上注视远方，直至黄昏。此外人们还知道（Boas：4，第49～50页），尼特塞姆卡是个巨人、猎人和战士；斯克维阿克塞纳穆克斯是另一个版本提到的"用箭武装的人"的名字（他也是猎人和战士，能像鸟一样飞翔）。一个利洛厄特人神话（M_{715d}，Teit：2，第350页）把他与"山狗"、"太阳"、"月亮"和穆厄佩姆（Muepem）并立，后者无疑与汤普森人的恩穆伊佩姆身份相同；这名

词在利洛厄特语中意味着“潜水”，所以，也许这个人物和前一个版本中的“潜鸟”同一（亦见 Boas：13，第 19，45，56，63，76 页；Hill-Tout：2，第 360 页；7，第 518 页）。[19]

岸地萨利希人同亚马逊印第安人和大湖印第安人（OMT，第 137 页）一样，也对一男一女乘同一条船旅行时两性各自适合的位置抱有非常明确的观念：“按照习俗，女人总是处于后部操纵船”（Adamson，第 284 页）。因此，这些神话对独木舟乘者各自占据的位置所作的说明就更其令人感兴趣了。然而，利洛厄特人在婚礼上引导新娘到丈夫村子时却违反这条规则。（Hill-Tout：3，第 132 页；6，第 184～185，187 页）有一个重要的洪普图利普斯人神话，我们还未作过详细分析，只是指出，它反转了接近的妻子和疏远的妻子的惯常价值——因为这里一个女英雄表现出更依恋于她的兄弟而不是异乡情人。这个神话开始于在独木舟上授精，这被虚假地归罪于这年轻姑娘的兄弟，终止于主人公转变成鸟。因此，他们退化到原始状态，放弃在房舍中生活，也放弃吃熟食。（M_{716a}，Adamson，第 284～293 页）然而，这自体授精是由一个超自然人物策划的，他被说成是一只北方的鸟，为了引诱她，他招来浓雾。这姑娘鼻子上悬挂着一个鲍鱼壳做的垂饰。小水滴在这垂饰表面冷凝而成，它们一直流淌到她的嘴唇。她饮入它们，结果怀孕了。一个岸地切哈利斯人神话说明了这事件被赋予的奇特形式。在这个神话中，英雄躲过了“黑夜姑娘”们的情爱勾引，“她们的鼻子上垂一个状如阴茎的物体”（M_{716b}，Adamson，第 85 页）。在沿河（文本详确说明是**奇努塞溪**）航行的一条独木舟中，这阴茎超短——在解剖学上接近于这里起授精孔作用的嘴，因此与“山狗”的长阴茎相对立。“山狗不是以这长阴茎提供超短阴茎所显示的嘴”，而是把它**越**河抛向一个远方的阴道。此外，这事

[19] 若考虑到这些等当关系以及盗鸟巢者及其迫害者分别与月亮和太阳的类比关系，那么，必然的结论是，所谓“老前辈”这个人物只能对应于 M_{715c}的另一条独木舟中的和 M_{715a}的唯一独木舟中的“晨星”。

件所关涉的是头领的女儿，她既爱好打猎（因为她一到青春期就学会用弓射箭），又爱伴陪兄弟，甚至在独木舟上也和他形影不离。这一切都与常规截然相反。岸地萨利希人对出身高贵的婚龄少女严加管束；他们有时甚至把她们从孩提时代起就幽禁在房舍里面设置的隐蔽居所里。她们终日坐着或蹲着，无所事事，变得苍白，衰弱，不能作任何劳动。她们脱离幽居后，只会行走。在求婚者看来，这种羸弱使她们获得贵族的气度、病态和高雅的魅力（Barnett：3，第 180 页）。

因此，甚至一种和洪普图利普斯人神话的私通一样“过分的”私通也给乘独木舟的航行保留了我们在南美洲已认识到的那种特征；它仍然是接近和疏远间的仲裁的象征。这神话的倒退运动也即使得主人公又回复到动物状态，脱离家庭生活和对烹饪用火的享用（在作转换**地/天⇨近/远**的条件下，这火与独木舟等同）（参见 OMT，第 183 页，在那里我们已证实了这一点），可从下述事实得到说明：在这个特定场合，近者太近——姊妹为了不适合她性别的工作而靠近兄弟；远者又太远——一个冰雪覆盖的北方地方，居住着杀人者，变成多毛又长角的水妖的女英雄再也没有回到那里……

在别处，乘独木舟的旅行全都与空间、时间周期性的正常表现相联系。利洛厄特人的六个“变形神”正是通过乘一条独木舟溯弗雷塞河上行而完成了工作，整理了宇宙的秩序。（M_{700}）已成为白昼光明的主人的“乌鸦”也正是乘独木舟而与其四个侍从“蚯蚓”、“虱子”、“跳蚤”和“小虱子”一起去夺取鱼占有的火。实际上，没有光明，他就无法看到远处升起的烟柱，也发现不了火炉的地址。然后，他把火卖给所有想得到它的家庭；作为报偿，他从每户家庭得到一个年轻妻子。（M_{717a}，Teit：2，第 300～303 页）因此，以征服鱼而取得的烹饪用火作为补偿的外婚制在这里取代了以鱼作为补偿的外婚制。

我们知道，时间周期性这个题材是与婚姻交换的周期性相联系的。

(OMT，第 147 页）这个题材重又出现在另一个利洛厄特人神话（M_{718}，Elliott，第 176～177 页）之中。在这个神话中，“太阳”和“月亮”两兄弟各自的儿子这两个堂兄弟下到地上，进行乘独木舟的旅行。这是他们完成许多奇迹的机会。他们由一个复活的死人和“海狸”陪同，后者负责为他们开辟一条穿越苍穹的通道。后来，他们在天上和子孙团聚。锥心人也有一个神话（M_{719}，Boas：4，第 126 页），它把独木舟乘者转变成天体。五个男人乘一条独木舟游历。一个位于前部，另一个在后面，两个在两侧，第五个同两端和两侧保持等距离。这种配置使他们变成了星座，也许是汤普森人所称的“树皮独木舟”即“猎户座”（Teit：6，第 179 页作了证实）。然而，我们在南美洲也是在关于独木舟的神话中看到了同样的转换，它从月亮和太阳过渡到“猎户座”（OMT，第 77～79 页）。

在普吉特海峡地区，许多萨利希人群体——斯夸米希人、杜瓦米希人（Duwamish）、斯努夸尔米人、斯诺霍米希人和斯基科米希人（Skykomish）——都赋予乘独木舟的旅行以仪式表现功能。在一个冬季举行的典礼（我们仅从传述者的口述中了解到）中，萨满及其助手把用砍下的树木做的木板垂直植入地中，木板上画上象征性图案。这样，他们在一或两条象征性独木舟的周围设置了路标。他们占据这些独木舟，假扮旅行者，从水路一直到达冥国，以便找回被幽灵从倒霉者或病人那里夺去的活力（Dorsey：10；Haeberlin：2；Waterman：5；M. W. Smith：2，5）。所指定的季节由这样的信念得到解释：在冥国，白昼和黑夜、潮涨和潮落、夏天和冬天相对于人间是颠倒的。因此，彼岸世界的盛夏正当冬天，而亡魂和鬼灵守护神屈服于快乐逗留的诱惑而更容易俘获。黑伯林（2，第 257 页）未能作出较详确的说明，只是指出：“太阳的运行路线和萨满乘独木舟在冥界的旅行之间似乎存在某种联系”。运用于仪式庆祝的独木舟的形相必定在土著思维中有非常深刻的根由，因为我们在奥吉布瓦人那里也可看到它。所谓米德维温（Midéwiwin）的社团的主祭司中有两个人分别名叫/naganid/即“前面的

人”和/wedaged/即“后面的人”，这两个名词现在用于标示独木舟的船夫（Landes，第54，114～115，119，204～241页；Hoffman：1，第84页）。

不过，在贝拉·库拉人（这个萨利希人群体在太平洋西北海岸其他民族中间独处远北）那里，乘独木舟旅行的题材无论在神话中还是在仪式中都得到更高程度的发展。复杂之极的众神的主要人物之一阿特尔孔塔姆（Atlquntäm）与太阳相连结，“他从那里升起，把它当作一条独木舟使用……这是条发光的船，独个儿移动，上面有窗可窥视外面”（McIlwraith，第33页）。一个神话（M_{720a}，Boas：12，第38～40页）讲述了四足动物和鸟如何乘坐一条独木船去征服鲑鱼，一名叫“阴阳神”的女神占据这船的后部。[20] 每只鸟都获取鲑鱼的一个具体的种，并小心地按照“水貂”的忠告始终捕捉一雌一雄。回来后又把鱼抛入河中。印第安人相信，行善的独木舟每年都从鲑鱼之乡回来，在他们那停留约九个月，再出发。这时候，运载冬季“仪式”和众神殿全部神祇（他们通常住在“神话之宫”里）的独木舟到达。当轮到这第二条独木舟再出发时，第一条舟自鲑鱼之乡返回。

不过，按照另一个版本（M_{720b}，Boas：13，第252～253页），引向鲑鱼之乡的水平轴和天上“神话之宫”（诸神的住所）在其顶端的垂直轴可相互转换。五个兄弟逃避一个食人女魔，最小的弟弟冒失地从她那里渡河，她在夜里用她的可伸缩的嘴作为一根长管（长阴茎的反对称形相：**被河流通过，主动⇨被动；男人⇨女人；“被吃的”阴茎⇨吃的嘴**）吮吞睡觉者的脑髓。他们最后得救了，登上了天，在天上遇到了阿特尔孔代姆（Atlkundam）（原文如此），他是太阳独木舟的主人和女食人魔的儿子。事

[20] 如同汤普森人版本$M_{715a,b,c}$中的月亮。关于阴阳人月亮，参见OMT，第170～171，186页等等。贝拉·库拉人的“阴阳人”可能相应于利洛厄特人神话M_{718}（本书第486页）所涉及的“复活的死人”——也是月亮所例示的双重性的又一模式。

先，他们坚忍地越过了位于天空的连合门，也经受了轴的转换。阿特尔孔代姆知悉了母亲的罪行后，就把她杀掉，把尸体放在木柴堆上焚烧，从灰烬中产生了蚊子。在最小的弟弟诱奸主人的妻子（与欧洲人的信念相反，他如此引致这主人在赌博时倒霉）期间，其他几个兄弟向这个太阳人物挑战，从他那里赢得鲑鱼。同时，他们还得到了一种用女人尿做的长生不老药；他们又下到地上后，用这药使他们的被这食人女魔杀死的亲人复活。

由这一切可知，萨利希人独木舟即诸神（其中首推太阳和月亮）运输工具作为神话位来说属于连结近和远的水平轴，并且如同热带美洲神话中那样也可以转换成连结地和天的垂直轴。为了佐证这个概括的论断，我们可以注意到，M_{720b}复现了瓦劳人神话 M_{28}的一个序列，在那里，吞吃鱼的食人女魔沿一条河的河床行进而不是越过它，也追逐几个兄弟，其中一个兄弟跨骑在河中突出的一棵树的树枝上，徒劳地试图捕捉自己的水中倒影。（CC，第 145～159 页）然而，M_{28}是关于居住在高处的星辰起源的一个神话，正如 M_{720a}是关于居住在远处的鲑鱼起源的一个神话，而异本 M_{720b}则把远处与高处交换。

这样一来，在新大陆土著思维中看来起着根本性作用的那些神话图式（我们只是经过长时间对全部南美洲神话作详尽分析之后才能辨认出它们，但尚让它们处于假说的状态）现在变得可直接加以证实，并且在另一半球的神话中采取一种确实的形态（这些神话“明确地”表达它们）。因此，我们刚才所描绘的那种对比具有经验的价值：它证实了这方法的功效，也证明了其结果的相干性。

第六篇

追溯根源

我成了另一个人，
不再是我，
也不能行动自如，
我还能干什么呢？

R. 瓦格纳（Wagner）：《女武神》（*Die Walküre*），第二幕第二场





Ⅰ　火和雨

In tal guisa i primi poeti teologi si finsero la prima favola divina, la più grande di quante mai se ne finsero appresso, cioè Giove, re e padre degli uomini e degli dèi, ed in atto di fulminante; si popolare, perturbante ed insegnativa, che'ssi stessi, che sel finsero, sel credettero e con ispaventose religioni, le quali appresso si mostreranno, il temettero, il riverirono e l'osservarono.

最初的神学诗人们就是这样创造了最早的神的传说，其中最伟大者就是关于朱庇特的。这位人和神的皇帝和父亲被想象为在抛射电光弩箭；这个形象很通俗，很令人惊骇，也很使人受教益。原来创造这神的传奇的人当然也信以为真，还在一些可怕的宗教里对它涌起敬畏和崇拜。

G. 维科（Vico）：《〈新科学〉第二版》（*La Scienza nuova seconda*），Ⅱ，Ⅰ，1，尼科利尼（Nicolini）编，巴黎，1967 年版，第 146 页

M_{720b}的食人女魔正是通过扑灭一个家庭火炉的火焰来传播黑暗，以便更容易为非作歹。她的天上儿子也即太阳独木舟的主人则通过引燃一个木柴堆来惩罚她，置她于死地。在地上中性化的烹饪用火在一个神话中被反转成为天上的破坏性火。这个神话赋予鲑鱼以天上的因而是虚幻的和与实际相反的起源。其他神话（M_{375}，M_{382}，M_{720a}）更与经验相符地把其实际的起源定位在远西方的海洋里，这种鱼确实每年都从那里回来。若作过分的简化，那么，我们可以下结论说：萨利希人的思维建立起了烹饪用火

的起源和指定用作食物的鱼的起源之间的反比关系：根据场合和种族群体，鲑鱼源自远方，火源自高处；或者相反，火源自远方，鲑鱼源自高处。不过，我们明白，实际情况要更为复杂，因为某些神话把同样的远方起源归诸火和鲑鱼。

关于火和鱼的这个共同起源，我们已在一个利洛厄特人神话（M_{717a}，本书第485页）那里遇到过一个例子。在那里，已成为白昼光明的主人（他从其朋友“海鸥”那里夺来）的“乌鸦”发觉一道烟柱，它泄露了处于鱼的警觉守望之下的原始火焚烧地。“乌鸦”乘独木舟到了那里，抓获了一个小姑娘，索要火作为赎金。然后，他与那些答应给他一个妻子作为交换条件的家庭分享这火。

现在我们简略指出这同一题材上的某些变异。弗雷塞河下游的印第安人讲述了（M_{717b}，Boas：13，第43页）“海狸”和“啄木鸟”如何从鲑鱼的头领那里夺取火和他尚在摇篮里的小女孩；这小孩和摇篮被抛入河里，漂流到了鲑鱼的源地。后来，“海狸”把火给了一些精灵。“水貂”又在砍了它们头领的头之后从它们那里偷取了火，然后用火换取生火钻头。两个源自纳乃莫人（他们属于温哥华岛萨利希人）的版本（$M_{717c,d}$，上引书，第54～55页），把最初的火的占有归诸一个不知名的民族或者鬼灵。在这两种情形里，“水貂”都夺取一个婴孩，对于归还，则索要火或者用来产生火的工具。一个科莫克斯人异本（M_{717e}，上引书，第80～81页）用鹿取代“水貂”，它在越过连合门之后获得了火或生火钻头。夸扣特尔人（M_{717f}，上引书，第158页）说，“水貂”夺取了精灵头领的小孩，用他换取火。按照克拉拉姆人的说法（M_{717g}，Gunther：2，第142、146页），火和有利于捕鱼的好天气获自死人，作为赎取被造物主夺取的一个或多个小孩的赎金。可以进一步仔细考察一下普吉特海峡北部的斯卡吉特人那里的利洛厄特人版本（M_{717h}，Haeberlin：1，第391～393页）。他们说，“乌鸦”和“水貂”从东方民族那里窃取白昼光亮。

汤普森人（M_{663b}，Teit：5，第 338～339 页；参见本书第 369 页注⑫）谈到一个过去的时代，那时树木不会燃烧，有一支民族生活在监禁火的弗雷塞河河口湾附近。上游的居民派遣“海狸”、“鼬”和“鹰”去施计获取火（本书第 521 页）。回来之后，“海狸”教授点燃火炉的方法，“鹰”解说烤的技术，“鼬”说明用炽热石头投入水中进行烧煮的技术。人们给每一个树种都引入一点火；于是从这个时代开始，树木就能燃烧了。另一个版本（M_{663c}，上引书，第 229～230 页）详确说明，在获取火之前，太阳远比今天热；人们把食物置于这天体的光照之下，恳求它晒熟食物（参见 CC，第 376 页注②）。尼古拉河的汤普森人说（M_{663d}，Boas：4，第 2 页），“山狗”从一座山的高处远望到南面有火的微光，它的主人是一支不知名的民族。他与同伴一起到了那里，当他走近火炉时，故意让他的木屑头饰起火，然后逃跑。火的主人引来大风，整个地区全烧了起来。“山狗”掀起暴雨进行还击，将火熄灭。从那时起，火和烟到处都不可分离地存在；因为在这神话中风用来激发火，所以今天人们仍通过吹火来拨旺火。

与上一个神话相反，在某些汤普森人版本（M_{663e}，Hill-Tout，第 561～563页）中，火的获取在北方远处进行。这些版本无疑意味深长地通过把功劳归诸“海狸”而不是“山狗”来把这些高原萨利希人神话接合起来。按照这些神话，火的获取发生在天上即在高处而不是远处。同样意味深长的是，与关于天上获取的各个神话［我们已经强调并且还要强调（本书第 427，499～504 页），它们从自然界的原初连续性来看起着倒退的作用］相反，前引各个版本把继火之后的另一个获取归功于“海狸”。这就是一种神毯的获取（M_{663f}，上引书，第 563～564 页），它装饰有各种图案，代表所有器具、工具和武器。它们构成土著文化，如白人来到之前就已存在的那种文化之宝库。“海狸”小心勾勒出这些样本的轮廓，他的同伴从中得到启迪，遂生产出各种类型的物品；但是，毯的主人进行报复，把“海狸”变成其此后所成为的那种动物。

舒斯瓦普人比汤普森人（参见 M_{698a-e}，本书第 463 页）更明白地确立了火的获取和动物种为占有鲑鱼进行的战争之间的联系。如同在利洛厄特人神话 M_{717a} 中那样，舒斯瓦普人神话（M_{721a-b}，Teit：1，第 669 页）的英雄“四足动物”也从“鱼”那里窃取火。他们还借此机会夺取一个孕妇，让她做他们的奴隶。她不久就产下一个儿子。母亲告诉他的身世和种族的不幸。这男孩请求雷雨和闪电保护并遂了愿；在这天上的破坏性火的帮助下，他消灭了杀害亲人的凶手们。

南面的奇努克人、东面的内兹佩斯人和北面的汤普森人（已知也属于岸地萨利希人）的前面已表明的神话构成一个庞大神话组，它关涉“人”、“鱼”和“四足动物”围绕由一条“鲑鱼”抢夺来的一个年轻印第安女人展开的一场三角冲突。“四足动物”——每每是“狼”——在她造访故乡时劫走了她。（锥心人，Reichard：3，第 119～121 页。桑波依尔人，Ray：2，第 142～145 页。汤普森人，Teit：5，第 231～232，236～241 页。亦见 Haeberlin：1，第 383～384 页；Jacobs：1，第 159～163 页；Boas：10，第 77 页；Phinney，第 222 页；Adamson，第 110 页，等等）最后，“狼”落败，又恢复兽性，变成对人无害，放弃烹饪用火，采用生食（Reichard，上引书；Adamson，第 191，307，337 页）。[①]

可惜，我们不可能透彻地研讨这组神话。我们只是就 M_{698e} 作了泛泛之论（本书第 463 页），而且未引入其他一些我们已多次提及[②]的问题，那时是为了解释为什么我们仍把它撇在一边，且再也不回到它们上面。因此，这里我们只作两点说明。首先，一个女人被一条鱼劫持之后发生的动物种原型和人之间的战争，显然与一场旨在就接受还是拒绝**种族群体相互**交换姑

① 更往南的蒂拉莫克人（M_{652}）那里采取反转的程式，他们使狼成为一种不可熄灭的火的主人。

② 本书第 385 页注③，393 页，409 注⑨，414 页。

娘来对群体作鉴定的考验之后发生的人与人之间的动物种和平分配相对称，后述分配乃派给每个群体以特定食物（一些群体是鲑鱼，另一些是山羊和盘羊）。这样，与一条鲑鱼劫持一个女人相对立的，是鲑鱼被赐予人，只要他们答应从今以后相互交换而不是窃取女人。这些神话使后一选择的两个项成为实存的，为此考察了两种极端情形。在一种情形里，女人的窃取显得更为过分，因为事实上是由一些动物为了反对人而干这坏事；在另一种情形里，婚姻交换与劫持相反是在人类的范围里进行和维持的。

其次，这个把窃取和交换相对立的图式与另一个图式整合成一个更广大的体系。这后一图式突出鲑鱼和火之间的相干性，它们分别是烹饪的材料和手段，一同源自鬼或精灵的世界。在这个体系中，食物和烹饪用火是可以互换的：所获得的它们之存在允许进行交换，同样所遭受的它们之不存在要求以偷窃来弥补。因此，与鲑鱼和人的儿子（他是天上破坏性火的主人，使夺取这火的人死亡）相对称，地上火的主人们（他们是鬼灵）的小孩（他本身被劫掠，火成为他的赎金）似乎可以通过一系列转换从一个总体骨架中推演出来，在这个骨架中，考虑到这题材的分布既密集又狭窄，因此可以赋予它相对于单纯窃取的火这个更一般主题而言的派生地位。

实际上，那些把从鬼灵或鱼获取火置于遥远方向的神话大部分在佐治亚海峡北面和胡安德富卡海峡南岸之间的区域里重新组合。在这个地区到处都可以看到另一些神话，按照它们，火的获取在天上进行。这些神话无疑与上述神话相对称，尤其因为对于这后一些神话来说，火的原初缺乏乃起因于树木曾经是不可燃烧的。不过，对于前一些神话来说，太初占上风的是一种相反的情境：先祖享用一种不需要树木而连续燃烧的火，他们只是因冒失而丧失了它。

蒂拉莫克人无疑因在他们的许多神话中保留了古老特征而相对于萨利

希语系的其他种族处于孤立地位。他们把这种神奇的火追溯到一个外婚制规则还很混乱的时代：

M_{722} 蒂拉莫克人：神奇的火

“在神话时代，总是女人急着寻觅丈夫”。她们中有一个人一天看到从一处房舍的屋顶冒出烟；她对此下这样的结论：它的居住者拥有火，于是想嫁给他。

为了得到他的同意，她给他带去一大篮食用根。这男人必定是个好渔夫，因为他的房舍里满是鲑鱼。每当这女访客进屋时，总是看不见男人，但总有一条鱼从梁上的钩上脱落下来，掉在她的头上，尽管她都小心再把它重新挂上钩。她不明白，屋中央燃烧的火是在向她指示，她可以烹饪鱼吃，因为这火正是户主的母亲。这年轻女人因为肚子饿，所以她把根放在炽热火炭中烧。这次是火母亲误以为这陌生女人给她祭品；她吃了这些根，也就是烧了它们。这女人大怒，就用拨火棒击打这火，而当它快熄灭时，又及时使它转旺。这当儿男人回来了，说明了这一切莫名其妙的事的原委，娶这女客人为妻，教她如何只要向火请求一下，就可以得到已完全配制好的食物。他还告诉她，她不用任何劳作，只要烧一下芦苇和球果植物的侧根，就能得到所想要的篾条制品，这些东西是制作席子和篮筐的惯用原材料。(E. D. Jacobs，第 93～95 页)

这文本还说明，这女人在用拨火棒拨弄炭火时差点儿弄瞎这年迈火母亲的眼睛。因此，它与这样一些神话有着对称关系：在这些神话中，英雄（他在天上而不再在地下）治愈了他的超自然女保护者们的失明，其方法是用他的阴茎头钻刺她们的眼睛（M_{600f}，本书第 433 页；关于拨火棒的阴茎涵义，参见本书第 569 页）。在天上，他冻得发抖，并且当他想利用篾条制品——同家庭火炉一样也是文化的象征——来准备蒸汽浴，以此取暖时，这些

制品攻击他。事实上，他遭遇的这情境以极端方式与M_{722}描绘的情境形成对比。在后一情境中，文化靠母亲关照的火的恩惠而自我产生，这火给小孩们温暖，供给他们食物，给他们摆满现成的家用物品。M_{722}和一个内兹佩斯人神话（M_{655a}）之间出现了第二种相关关系，不过是在另一根轴上。在M_{655a}中，英雄娶盘羊女人为妻，他笨拙地想把“小孩”（他们是烤肉木扦）当拨火棒使，结果使他们消失。然而，这神话还是对盗鸟巢者神话的转换（本书第350页）。

普吉特海峡（格林河、普耶鲁普人）的印第安人有同类型故事：

$M_{723a,b,c}$ 普吉特海峡：火的获得

从前，人享用一种不会熄灭的火，它不用树木就能燃烧，化身为一个名叫“陆獭”的杰出渔夫的母亲。一个年轻女人来到他那里，嫁给他。一天，她不顾丈夫曾下过的禁令，使用了一根拨火棒。这火很快熄灭了，因为这女人不知情而杀了丈夫的母亲，一下子天下的火炉也全都熄灭了。人再也没有火了。人们召开了一次大会，决定组织一次到天上的远征，去那里获取火。

只有一只“小鸟”成功地向苍穹射入一支箭，它植入苍穹中，然后又一连射去其他箭，它们调节得首尾相接，形成一条链。当这链触及地面时，“乌鸦”就爬了上去，还做成梯级，以便让所有同伴全都能顺着它上去。“海狸”发痒，似乎唯能忍住不笑，因此，人们叫他装死，任凭火的主人们抓他。当他们专注于剥猎物的皮时，这些进攻者突然袭击他们，把他们杀光。“海狸”夺取了火，给每个树种都放入一点火。凯旋者又下到地上，但梯子损坏了，两条不同种的蛇跌了下来，一条跌入耶基马人(Yakima)的家乡，另一条跌入普吉特海峡沿岸。这样，响尾蛇便能用毒箭的头做毒液钩牙，而普吉特海峡的印第安人是制造这种箭的专家。这种蛇和这些印第安人相默契。与另一个地区的情形不同，前者不攻击后者。

(Ballard：1，第 51～54 页)

我们还要回到梯子损坏这个插段上来（本书第 502 页）。这些神话把这归咎于两个妻子“熊”和“美国山猫”（M_{723c}）——另一些版本说是两姊妹“熊”和“灰熊”——的怪诞和笨拙，或者归咎于四个萨满“黑熊”、“灰熊”、“美国山猫”和“山猫”跳胜利舞有点过分起劲（$M_{724a,b}$，Haeberlin：1，第 389～391，411～412 页）。我们也还会回到（第 589 页）动物因这事故而被耽搁或失散的插段——按 M_{724b} 为蛇和蜥蜴——和源自斯诺霍米希人的这同一版本的其他特殊之处上来，在这个版本中，是天上的居民挑起战争，他们俘获了当时在地上存在的唯一的造独木舟的木匠，因为他坚持夜间工作，发出的噪声使他们烦躁。因此，这个爱闹的木匠（他扰乱了白昼和黑夜的交替）重现了爱闹的厨房小学徒，后者提供了这题材和本书第四篇中一节的标题。

第一次远征去天上，是为了找回那无可替代的工匠。“夏鸲鸟”和“冬鸲鸟”两兄弟由此知道，这个区域的居民拥有当时地上还不知道的火。于是，进行了旨在获取火的第二次征伐。这一次是继另一次之后进行的，并且也以成功告终。这些神话动物以不再在夜间工作的许诺为条件，使它们的木匠获释。然后，这些人类先驱获得了烹饪用火，以及进行远距离运动、打渔和猎获水中猎物所必不可少的船。在斯卡吉特人版本 M_{724a} 中，制造和随后加固箭链的任务分别归于“啄木鸟”及其祖母“蜗牛”。

即使限于谈及鸟，我们在此也已面临许多个种。$M_{723b,c}$ 这两个版本让调整箭链的鸟身份不明；M_{723c}（Ballard：1，第 53 页）称它为/tsitses/，把它说成是“一切鸟中最小的”。一个采集到时用萨哈普廷方言但很可能源自萨利希人的科利茨河神话（M_{725}，Jacobs：1，第 145～146 页）说，这箭链是两个非常相似的小鸟共同制造的，一个叫/t'si'datat/，另一个叫“鹪鹩”。这种

二元性在 M_{723b} 中已出现，但不怎么显著。它还体现在同一个神话的英雄"小鸟"和"乌鸦"之间、M_{724a} 中的"啄木鸟"和其祖母"蜗牛"之间、M_{724b} 中两个鸲鸟之间。另一方面，科利茨人的邻族克利基塔特人委派单独一只 sapsucker（吸汁啄木鸟）——吸汁啄木鸟（*Sphyrapicus*）属的小啄木鸟［Bent：《啄木鸟》（*Woodpeckers*），第 145，151，154 页；Godfrey，第 278～280 页］——负责固定住两条箭链，它们如梯子的梯脚般平行（M_{726}，Jacobs：3，第 175～181 页）。

现在我们转向高原萨利希人。卡利斯佩尔人或彭多雷勒人（M_{727}，Boas：4，第 118 页）让"鹪鹩"制作箭链，"灰熊"造成这链断裂，遂导致会飞的"松鼠"展翅，"口盘鱼"［"sucker"（吸盘鱼）］跌断骨头，而骨屑便成为它的刺；另一条鱼［"whitefish"（白鱼）：白鱼科（*Coregonus*）?］因恐惧而现怪相，这使它的嘴变得又圆又皱。[③]

按照桑波依尔人的说法（M_{728a}，Boas：4，第 107～108 页），在一场熄灭全部火炉的暴雨之后，众动物在翌年春天登上天空去获取火。"山雀"［"chickadee"（山雀）：种名 *Parus*］射箭；"麝鼠"、"海狸"和"鹰"偷火。"灰熊"因太重而损坏了梯子，于是四足动物都回到地上，各由一只鸟背负。留在后面的"山狗"临时添了双翼，成了蝙蝠。"口盘鱼"跌断骨头，因此添了许多刺。两个十分近似的异本（$M_{728b,c}$，Ray：2，第 152～157 页）补充说，天上居民向窃贼撒尿，试图熄灭它们窃取的火。结果，已占有火的动物发明了衣服来抵御雨，还发明了保藏食物的技艺来防备恶劣天气。除了 M_{728} 之外，桑波依尔人还有一个更为复杂的版本。

M_{729} 桑波依尔人：火的获得

"山雀"赶着去与据说能把箭一直射到天上的动物会合，途中遭到"山

③ 实际上，白鱼科的口很小，因此它们只得吃微小动物和浮游生物。

狗”奚落。它感到遭到挑衅，遂杀了“山狗”，但“狐”急忙使这同伴复活。

在第二次相遇时，“山狗”向“山雀”提出进行赌博，并赢得了后者的全部武器和全部衣服。不久，它又烧煮草原“榛鸡”或“母鸡”的两个小孩，因为这两个小东西只知啼叫，却不应答它。这当儿，“山雀”来到，许诺那哀伤的父母让它们的小孩复活，条件是它们帮它取回“山狗”掠去的全部物品。

这些“禽鸟”埋伏在“山狗”经过的路上，在它前面突然起飞来惊吓它。它失去平衡，跌入沟壑底部而丧命。“狐”又一次使它复活，而这之前“山雀”已取回武器和衣服。此后，它参与协作，独自成功地把其他动物完成的箭链的开端固定在苍穹上。

一场大攀升开始了。“灰熊”最后一个攀登，但它因食物带得太重而弄断了梯子，只得留在下面。其他动物没有预先作准备，结果在天上找不到任何食物。④ 它们挨饿，又失去梯子，于是假借各种物品的形态，通过滑翔重又下到地上。只有两对朋友留在天上：“海狸”和“啄木鸟”为一方，“狗”和“粪便”为另一方。“狗”吃掉自己的同伴，又下到地上。另外两个窃取了火，但洪水熄灭了它，只有一块火炭被“啄木鸟”救出。

为了躲避追逐者，“啄木鸟”隐藏在一堆树枝的后面。一个地上老妪发现了它。这个时代，“啄木鸟”是全红的：“这是小鸟中的王。”这老妪把自己的小女儿嫁给它，但她发现这女婿太漂亮。她用富含树脂的树木点起大火，风把烟一直刮到“啄木鸟”坐的角落。很快，它全身被烟炱覆盖，

④ 由此可见，这个版本涉及从旅行角度看的食物储备问题，看来这储备以数量足够但并不过分为宜，这就与另一个桑波依尔人版本（M_{728a}，本书第 499 页）谈及的冬季储备相反，后者并未提出这种限制的问题。无疑，这两种类型食物储备之间的对立可由下述事实得到说明：一个版本以“鹪鹩”为英雄，另一个版本以“山雀”为英雄，这两种鸟分别与恶劣季节和良好季节相联属（本书第 523，534 页）。

只保护住头部，让往昔的美貌留下一点痕迹。实际上，它的头还是红的，但从此之后身体是黑的了。（Ray：2，第 157～160 页）

卡利斯佩尔人和桑波依尔人神话的退行性已由这后一插段体现出来，而且还可从这样的说明看出：在这些神话所处的时代，动物种不仅比现在美，而且比现在多。有许多被天上居民灭绝，变成了星辰；今天地上只有经战斗而幸存的动物种（Boas：4，第 118 页注②）。奥卡纳贡人也这样认为，他们也把箭链创造者的资格归诸“山雀”。不过，他们把这链的断裂归因于“黑熊”和“灰熊”间围绕各自体重突然发生的争吵（$M_{730a,b}$，Boas：4，第 85，92 页）。

第三个奥卡纳贡人版本（M_{731}，Hill-Tout：8，第 146 页）把箭链的创造者称为/tsiskākena/鸟。因此，这也是“山雀”，正如两个最近的版本（$M_{732a,b}$，Cline，第 218～222 页）所证实的那样，在它们那里，这种鸟的土名标音为/tcuckakina/。这里，有两对朋友留在天上，“水蛇”吃掉“蛙”，“狗”吃掉“粪便”。那里，只出现前一对，而且，就此而言，可下同样结论。在这两种情形里，“鱼”都跌断骨，或者颅骨跌落，结果造成它们带刺，以及鲶鱼（“catfish”）嘴和“口盘鱼”头的奇形怪状。

然而，一个较古老的版本（M_{733a}，Gatschet：2，第 137～139 页）把英雄鸟的角色保留给了“鹪鹩”。至少博厄斯（Boas：9，第 283 页）就是这样写的，他必定自有其道理。不过，加切特（Gatschet）的同一文本把这鸟证认为中山雀（*Zonotrichia intermedia*），因而为一种“雀”。另一方面，/tskan/或/tseskan/这个土著名字更类似于上一段所引的“山雀”名字，加切特所说的“一种面颊上有白色斑点的黑头鸟”也很适合于“山雀”和某些“燕雀”（它们存在白和黑的对比但不怎么鲜明）。尽管美洲给予“山雀”的名字彼此类似（本书第 523 页注⑫），但在精确证认神话动物时，我们还是因这些不确定性而谨慎从事。

M_{733a}的鸟无论是什么，总是像桑波依尔人所说的“山雀”（M_{729}）那样也有威力神奇的弓箭，它借助它们必定无往不胜；“山狗”和“榛鸡”从事与这桑波依尔人让“山雀”所从事的一样的冒险活动。一个卡利斯佩尔人神话（M_{733b}，Boas：4，第114～115页）也是这样，它终结于“榛鸡”置“山狗”于死地以及后者第二次复活。

我们已评述过汤普森人关于获取远方的火的神话（$M_{663b,c}$，本书第492～493页）。这些印第安人还有一些神话，其中没有获取火的题材。在那里地上居民向天上居民开战，但出于不同的动机：爱好冒险、好战（M_{734a}，Teit：5，第334页），或者渴望为一个女人被劫进行报复（M_{734b}，上引书，第246页）。在这后一个版本中，地上的人把各种鸟计入自己的行列，因为文本称“天鹅”为被冒犯的丈夫，“鹪鹩”为独力创造箭链者。一个较短的版本（M_{734c}，Boas：13，第17页）甚至让这些鸟作为地上民族的成员引起开战。

另一方面，天上居民包括“灰熊”、“黑熊”和“鹿”，而这意味着根本反转前面所考察的那些神话，在那里，“黑熊”和“灰熊”代表“地上居民”中最笨重者，他们导致梯子断裂，并仅仅由此之故而无法上天。这两个汤普森人版本一致强调“地上居民”所遭到的覆灭。他们一窝蜂似的向梯子撤退，梯子被他们的体重压断。许多居民跌落身亡；其他在断裂处上面的居民仓惶回到天上，在那里死去或被囚。这样一来，哺乳动物和鸟类的种锐减。绝大多数在天上消亡或者变成星辰。

一个源自弗雷塞河下游的离奇版本（M_{735}，Boas：13，第31页）架设起了通往盗鸟巢者神话的桥梁，本书后面将说明个中缘由。名叫“啄木鸟”和“鹰”的两兄弟各有一个儿子（参见M_{718}，本书第486页）。“山狗”出于嫉妒而想除掉他们。他把自己妻子的粪便变成一只漂亮的潜鸟，那两个堂兄弟便追逐它，被一直引到了天上。他们的父亲组织了一次远征，去解救他们。但只有一个男孩把他的箭全都一直接到天上。他的祖母是“啄木

鸟”，她帮助他加强其神奇歌声的节奏（参见 M_{724a}，在那里，一个祖母通过使魔梯臻于完善来强调空间的连续性）。战士们全都登上了天，战胜那里的居民，解放了这两个孩子。可是，还没等到“蜗牛”触及地面，他们就推倒了这箭链。这个不幸的腹足纲动物跌了下来，摔断骨头，正是由于这个缘故，它今天成了慢行者。因此，在这动物发生事故的插段被反转（因为这里是“蜗牛”失去骨头而不是某种鱼获得刺）的同时，获取火的题材也让位于一个英雄历经磨难（它们重现了盗鸟巢者所遭遇的磨难）而得到拯救的题材。

我们现在结束对舒斯瓦普人的这种清点（M_{736}，Teit：1，第 749 页）：分别是“鱼”和“鸟”的头领的“黑熊”和“屈狸”[5] 召集地上各民族向天上居民开战。只有最小的鸟“鹪鹩”成功地把箭射中苍穹。其他一些传述者把这大功归诸“蜂鸟”或“山雀”。不管怎样，这些鸟全都按尾巴长短依次排列，各自射出一支箭。这些箭首尾相接，形成一个梯子，一直垂到地上。战士们沿梯拾级而上，把两个头领留在下面保护后路。这两个头领始则相互嘲笑，继则相互推撞，致使这梯子倒塌。

“地上居民”攻击“天上居民”；起先成功，但武运突变。“地上居民”朝已消失的梯子的方向蜂拥而去。走投无路之下，一些抗击敌人，另一些向空处跳下。在后者中间，鸟一直飞到地上，许多鱼未跌进所看到的湖里，而跌在岩石上受伤。从此之后，一种鱼头变扁平，另一种鱼颔碎裂，第三种鱼嘴流血（关于这后一种鱼，参见 Adamson，第 163 页）。“口盘鱼”骨头全部跌碎，结果体内充满刺。至于留在天上的“地上居民”，他们或者消亡或者变成星辰。

这些神话中有种种迹象暗示，这些星辰，也即天空中可以看到的最小星辰，也就是未出现在已命名的星座之中的星辰。因此，在天文学记载

⑤ 关于让“屈狸”成为鸟的主人的理由，参见 L.-S.：9（第 67～72 页）。

中，它们代表一种剩余的连续，与星座相对立，而对于这些星座，萨利希人不仅用上摹状词（terme descriptif），而且还创作了神话，考虑到每个星座的起源和构形：地上人物坚持特有的态度而转移到天上，在那里，他们如同舞台造型般摆出架势。我们对此已举过一些例子（本书第 351 页；参见 M_{719}，第 486 页）。会飞的鸟相当顺利地经历了天上的冒险活动。不过，哺乳动物的种的数目减少，由此可以推知，幸存者之间的各种差别变得更为显著。至于鱼，这些神话似乎不考虑作为土著基本食物的鲑鱼和鳟鱼的各个不同的种，而只记下三四个属，它们是他们所不吃的，如红嘴小鱼 /tcoktci ' tcin/（Teit：1，第 692 页注①；第 749 页注③），或者不怎么喜欢吃的，如“口盘鱼”[奥卡纳贡人神话 M_{697a}，Boas：4，第 69 页说它是“small, poor fish such as suckers”（像吸盘鱼一样又小又不好吃的鱼）]。因此，在这种情形里，这些神话也主要考虑创世造物的消极方面。它们从造物主“月亮”追索其起源的鱼的总体中只保留不属于鲑鱼的鱼，这与盗鸟巢者循环相反，后者在萨利希人那里只关心鲑鱼（本书第 455 页）。

然而，这些关于世界战争（无论是否以火的获取为目标）的神话所提出的第一个问题，在于它们在唯一能把箭链悬挂在天上或能完整地建构这链的小鸟的身份上有歧异或者有不确定性。对“鹪鹩”的选择很容易用垂直轴上从长阴茎到箭梯的转换来解释，许多神话（$M_{701a\text{-}c}$，本书第 471 页）都把这选择归因于这转换。这样，这选择就提供了一个补充论据，佐证分别连结近与远和低与高的水平轴和垂直轴可相互转换，而我们已经根据其他一些理由假定了这一点。不过，事情并非仅仅如此；因为，在水平轴上起连接作用的长阴茎是表面光滑的均匀体，而在垂直轴上起连接作用的箭链由离散因而必须加以接合的构件组成。当这些神话详确说明，必须有一个合作者或保护者来介入制作梯级（M_{723}），把这些梯级牢牢地系住（M_{724a}），通过加强建造者歌声的节奏来促进其工作（M_{735}）时，或者当它

们说，箭链构成一种梯子（M_{726}），并且几乎到处都把它说成是这样时，它们是在强调这后一方面。长阴茎是天然器官，像自然界本身一样也属于连续体。因此，与之相对照，箭链这人工制品例示了我们不久之前所称的彩色（CC，第322～367，414～424页）这个真正的美洲理智范畴：箭梯以小间隔的积累而以离散创造连续。由此可见，意味深长的是，箭梯使得能够攀升上天，但不允许再下来——因为它在此之前已被毁坏——而在盗鸟巢者神话中，另一种文化制品即编制而成的大麻绳索——这是和平的技术，与涉及运用箭的狩猎或战争相对立——允许从天上下来，但又不首先提供登天的服务。实际上，普吉特海峡的星辰妻子神话（它们纪念一个时代，那时双向通道是可能的）涉及一种编制的设施，它像绳索一样也用于下降，但像只能确保攀升的箭链一样也呈梯形。

那么，为什么某些神话感到需要用其他鸟来取代其作用似乎已被充分证明为正确的"鹪鹩"呢？如果我们略去某些舒斯瓦普人传述者无疑当作非常小——我们已看到，这范畴本身就具有相干的功能——的鸟引用的"蜂鸟"，那么，这些鸟可以归并为两种类型。一种是红头"啄木鸟"或种名吸汁啄木鸟，我们已知它的几个相近的属有着同样的语义功能。[⑥] 另一种是"山雀"。我们先来研讨后一类型。关涉这种鸟的一些神话有时自己也说，故事在去天上为获取火而征战之前展开。

M_{737} 桑波依尔人："山雀"的起源

一个老妪与孙子一起生活在一条河边。这男孩想过河，便央求一头老鹿驮他。可是，在河中央，他把它割喉杀死。（**对敏感摆渡者的反转；本**

⑥ 况且前一种鸟的身份尚有可议之处：真正的红头"啄木鸟"（*Melanerpes erythrocephalus*）习惯上并不居住在大陆的西端（参见Godfrey，第276～277页），同时吸汁啄木鸟属本身也包含红头的种。因此，也许这里只涉及一种鸟。

书第479～480页）

这祖母动手肢解这野兽。五头狼为肉的气味所吸引，打算来偷肉。这老妪用腐木仿照孙子模样造了个假人；她把这假人放在显眼的地方，然后用魔法与这男孩一起带着食物迁移到一处山肩的陡峭山坡上。狼来袭击这房舍，只发现烂木假人。它们徒劳地向隐蔽处跳去，可是那儿太高，根本够不到。它们放弃战争，转而讨一点点肉。这老妪叫孙子把裹上肥肉的燃烧石头投入它们口中。狼全死去，只有最小的一头幸免于难，它吞不下大的石头，因此只烧伤了嘴角。结果，狼在这个部位留下了黑疤。

两个隐蔽者继续生活在这山肩上。男孩把箭都射完了，于是试图找羽毛，再做箭。他挑起两头鹰争吵，它们争斗中掉下羽毛，他收集起来。他自己变成“山雀”，离开祖母去与准备向天开战的山雀会合。（Boas：4，第107页）

奥卡纳贡人神话M_{733a}中，杀鹿者为英雄谋得用以制弓的筋骨。它关涉神奇武器的起源，英雄靠这武器后来成功地把箭一直射到天上。这个桑波依尔人版本不如M_{733a}明确。但是，英雄在这里是“山雀”，在那里是另一种鸟。另一方面，他扮演的角色反转了盗鸟巢者的角色，以至向高处的分离扮演了拯救者的角色，使得英雄能够真正得到鹰的羽毛。按照上引的奥卡纳贡人版本，鸟/tskan/甚至施计而为自己的箭得到羽毛。这版本把盗鸟巢者的历险与一个同火的获取相关联的题材结合起来：他伪装成腐尸，让一头鹰来抢夺，鹰把他带到了它在陡峭山峰顶上的巢里；这英雄乘机夺取了雏鹰。

最后，这里所关联的序列先于反对天上民族战争的序列，并与后一序列成对称关系：英雄升上很高处（若不是一直升到天上）之后毁坏狼的嘴；因此，他在狼的体貌中引入了这动物种所特有的特征差异。这个意味深长的改变产生于从高处向处于低处的身体扔燃烧的石头（因此等同于

火）；然而，在关于天上战争的那些神话中，某些鱼（而不是四足动物）因从高处跌在低处的石头上而损坏嘴，石头位于湖边，所以等同于水。这样，那里也在另一脊椎动物科内部引入一个特异差异。

舒斯瓦普人和汤普森人将“山雀”的起源置于一种背景之中，它更接近于高原萨利希人讲述盗鸟巢者故事（参见 $M_{667a,b}$）时所采取的方式：

M_{738}　舒斯瓦普人：“山雀”的起源

一个老妪“灰熊”彻底孤独地生活。她一次次尝试制造一个姑娘。她们依次是：一个树脂姑娘，她在太阳下融化；一个石头姑娘，她沉没在水底；一个黏土姑娘，她因搔痒而在河中化解；最后是一个木头姑娘，她存活下来，因为她能承受炎热，漂浮在水上，又能毫不碍事地搔痒。一天，她洗澡时，爱上一条鳟鱼，想嫁给他。这鱼变成了美少年，把她带到湖底，克服了不小的困难，因为他的木头未婚妻每当试图潜入水下时都又浮上水面。

在长年生活在鱼乡之后，她允许儿子和女儿去探访外祖母。可是，这两个小孩起先被她的灰熊形相吓坏了。他们一连三次折返，在身后留下了足迹。这老妪看到足迹，遂明白了其中道理。于是，到了第四次，她依自己模样做了个假人，放在从小山坡上可以清楚看到的地方。她埋伏在房舍里。两个小孩以为她在远离房舍的地方采集食用根，就进入房舍内。外祖母突然出现，用一种魔药水洒在他们身上。男孩被洒到很多药水，成了人形，但小姑娘只被洒到几滴，变成了小母狗。

这老妪给男孩取名“山雀”，教他打猎。她告诫他，当小母狗拿他的猎物时，不要打它。可是，一天，小母狗吞吃了刚猎获的一只美丽的鸟［“chicken-hawk”（苍鹰）：*Accipiter*（鹰）?］。他勃然大怒，狠揍了它一顿。这小母狗显露原形，逃入山中。英雄直叫：“啊！我的妹妹！”“山雀”从此之后一直这样叫着。

过了不久，这英雄已忘了提防外祖母，冒失地爬到一棵树的高处，以找回一支丢失的箭。这树升高了，一直到了天上，那里是一片广阔的平地，荒无人烟，覆盖着一层薄雪。他不知往何处去，盲目地扔出一支箭，让它给他指示该走的路径。一会儿，他看到有新的木屑，这表明有伐木者存在。他来到一处房舍，里面有一个残废的老翁接待他，告诉他，自己是他的祖父（或者他的曾祖父：按这些版本为一个祖母的丈夫或父亲）。他还说，离此不远的地方，人们生活在一所地下房舍里；他由他们供给食物。他们的头领有一个女儿，既美丽又聪明，但拒绝一切求婚者。这老翁许诺帮助英雄得到她，但条件很奇特：他要并到老翁身上，白天，他生活在老翁的皮囊里，夜里，他离开这皮囊，老翁教他魔法。这样，他们两人都活了下来，直到有一天，这头领召集求婚者，许诺把女儿嫁给第一个用箭射穿栖在房舍内梯子高处的小猫头鹰的人。只有这老翁射中了靶子，尽管他眼瞎，而且得有人帮助才能站立起来。这头领信守诺言，也不顾别人的批评，把女儿许配给了这可怜的胜利者。每天晚上，这英雄从藏身的皮囊里出来，这年轻妻子对丈夫很满意。为了嘲弄他，村民们（他们始终以为这丈夫是个残废老翁）强迫他陪伴他们去打猎。他没有武器，每个人都送他一支优劣不等的箭作为礼物。这英雄偷偷地离开皮囊，把猎物全杀光。其他猎人都嘟哝着回来。他把用别人的箭射杀的猎物给了箭的主人。给他好箭的那些人有权得到肥壮多肉的雄猎物，其他人则得到雌的；给了一支树叶作箭羽的树皮箭的“山狗”只得到一只小幼兽。惊愕的猎人们逼问年轻妻子，从她那里知道了隐情。他们杀了老翁，剥了他的皮，最后取出了英雄。后者和妻子一起在天上世界长久生活。他是猎鹿好手。最后，他变成了“山雀”。（Teit：1，第 691～696 页）

几个汤普森人版本（$M_{739a\text{-}c}$，Dawson，第 34～35 页；Teit：4，第 77～78 页；5，第 355～358 页）有时用鲑鱼取代鳟鱼，还为了给变形小孩插段增色而说

明，他们生来就是半熊半鱼。按照这些版本，变成母狗并被打的妹妹后来或者采取人形，或者恢复原始的熊和鱼形相，或者变成“山雀”。然后，她登上天，他的兄弟到那里去找她，但枉然。或者，兄弟在为射一只红头啄木鸟而失去四支箭之后违心地到了天上。他爬上一棵树去找箭。这些箭垂直地射在树干上。英雄想用较下面的箭作为一个梯子的横档，以便下来到达更远处。可是，他的双脚刚离开一支箭，这箭就自动脱出，到他上面植入树干。英雄不得不一步步往上，最后到达天上世界。

新砍伐的木屑堆或树桩像路标一样给他引路，一直来到一个名叫斯佩特拉穆拉克斯（Spetlamulâx）即“野草”（“weed”）的老翁那里——两人相遇，都很吃惊。这老翁正是英雄的祖父。他被妻子“灰熊”用妖术逐到天上；也许和孙子一样，也是为了寻找一支失落的箭而被引到天上。英雄为老翁打猎，还供给他木柴和水。邻村居民惊讶地看到给养竟这么好，又发现有访客在，便纷纷把女儿许配给他，但起先未获成功。最后，他娶了她们中的一个。她有了四个孩子。有人说，他再也没有回到地上，又有人说，他在那里变成了“山雀”，永不停息地用叫声寻觅自己的姊妹。

这些神话是萨利希人和萨哈普廷人题材的大杂烩。这里对它们的研讨并不详尽。因为，访问天空的序列从全部细节上重现其他神话的序列，这些神话或者在地上或者在冥界展开，它们属于并行的系列，而由于已指出的种种理由（本书第 385 页），我们在这里不能考察其中关于风或雾起源的那个系列。⑦ 我们期待着有机会再来探讨它们。因此，现在我们限于从形体

⑦ 在这些神话中，一个流血脓的老翁从梯子高处向睡在梯子脚下的一个头领女儿吐唾沫或者撒尿，由此使她怀孕（参见 L.-S.：20）。由此可见，首发即中目标——这年轻姑娘的象征表现——与另一神话系列的箭链所结成的关系一如代替一个老翁（而且有病）之性无能的射尿与长阴茎所结成的关系。这样，迂回地通过间接的和归谬的证明，我们又看到了我们已以另一种方式得出过的长阴茎和箭链可相互转换原理。后面（第 522 页）还可看到，在这里属于隐喻的猫头鹰与女英雄的关系在别处转变成为换喻关系。

归并题材这个特定方面来研讨天上系列。而且，就此而言，我们也只关注它回复到盗鸟巢者循环。盗鸟巢者按照克拉马特人—莫多克人乃被造物主归并，按照汤普森人乃由骗子制造。尽管如此，这些运作还是在英雄离开而去天上之前在地上展开的，而在这里，形体归并是在天上进行的，时间也是在英雄离去之后，分离的境况则重复了受害者为盗鸟巢者的境况。同时，在地上制造一个人造孩子（这里是女儿，不再是儿子）的制造者的角色从骗子“山狗”过渡到女人“灰熊”，后者也出现在萨利希人的盗鸟巢者版本中，但系作为“山狗”的受害者，“山狗”时而在神话的开头（M_{671}），时而在结束时（M_{667a}），时而在一个单独故事中（M_{680c}）哄骗她，而且始终围绕历法进行欺骗。

然而，汤普森人、利洛厄特人和英属哥伦比亚的切哈利斯人有一些神话，在其中，也是孤独老妪“灰熊”变成“屈狸”，也取代“山狗”，但这次以双重身份：作为鱼卵女儿的创造者，一方面关于造物主“月亮”事迹神话系列 M_{375}，另一方面关于神话组 M_{696}—M_{697}，在那里“山狗”实际上娶了自己的女儿，而其母亲有时是“屈狸”。

M_{740}　汤普森人：乔装改扮的祖母

一个名叫斯凯耶姆（Skāiya'm）的孤独老妪用鱼卵做了几个孙女。她们长大后希望有人给她们找丈夫。她们的祖母怕得要死。她把自己胸部的皮张紧，弄成像男人一样的扁平胸脯，再在大腿之间悬挂鹿角做的凿子和中间加柄的石头锤子，作为阴茎和睾丸。她冒充一个异乡小伙子。入夜，她与姑娘们一起睡觉。她们被坚硬的人造阳具弄伤，遂怀疑有诈，便用搔痒来引情人发笑。她张开没有牙齿的嘴，她们认出她是祖母（M_{741}，M_{742}）。她们受到愚弄，怒不可遏，把她扔入水中。这老妪沉下水去，仍大笑不止，不断产生气泡，像人们常可看到在水面形成的那种水泡。（参见 Gunther：2，第 166 页）

这些年轻女人向下游进发，窃取了一个由瞎眼祖母照看的婴儿。她们在摇篮里放上一块腐烂木头，取代这婴儿。当这老妪发觉之后，她叫来自己正在打渔的丈夫和儿子。三个人全去追逐女窃贼们。这老妪不时用双手拉紧胸脯松弛的皮肤；每拉紧一次，她儿子和女贼们的距离就缩短一次。每当这老妪因疲劳而放松用力时，这距离就增加。追逐终告失败。

这老妪用留在摇篮里的烂木头又做了一个婴儿。他很快长大，学会打猎。一天，他遇到了哥哥。后者已娶窃取他的那些女人。两兄弟向祖父母辞行后，一起回到山里；哥哥将一个妻子让给了弟弟。这样，他们都成了丈夫。（Teit：5，第 283～285 页）

这个神话的各个不同版本可借助这老妪的名字方便地鉴别：利洛厄特语为凯耶姆，英属哥伦比亚的切哈利斯语为凯阿姆，即“屈狸”。在利洛厄特人版本（M_{741}，Hill-Tout：3，第 177～189 页）中，她的名叫斯克瓦斯克瓦塞特（Skwaskwaset）的丈夫起先背着她；但是，每当他因疲劳而不得不放下重荷时，女窃贼们就超前了。因此，他很恼火，把妻子变成一种可食用的植物，名叫/tsúkwa/，无疑是鹰蕨（*Pteridium aquilinum*），汤普森语也用这个名字（参见 Teit：9，第 482 页）。

被窃婴儿的母亲用从襁褓挤出的尿又制造了一个婴儿。一天，这第二个儿子在山中打猎，遇到了哥哥，遂向他披露他的身世。这哥哥已娶了女贼。他把她们变成两头熊，一头黑熊，一头灰熊。他用树脂木烧火，引燃房舍，焚毁全部家什；然后，回到了亲人那里。

英属哥伦比亚的切哈利斯人版本（$M_{742a,b}$，Hill-Tout：2，第 342～354 页；Boas：13，第 30 页）使我们得以解释这丈夫的名字/Skwáskwustel/，它在利洛厄特人版本中几乎也一样；它意味着“燃烧的石头”，人们让这种石头在盛满水的树皮容器或篮筐中燃烧，使水沸腾，或者用这种石头装满土火炉。两个孙女发现了乔装改扮的祖母——她张紧皮肤以便显得年轻，但没

有牙齿，不能嚼每餐的食物——的身份之后，使她搔痒而死。她们说："从今以后，当人们讲述这个故事时，湖上风平浪静。"然后，她们从一个瞎眼外祖母那里窃取了一个婴儿，但与利洛厄特人版本不同，这次背老妪的不是她的丈夫"燃烧的石头"，而是她的女儿即被窃婴儿的母亲，以便跑得更快，缩小与女窃贼的距离；当这女背负者把母亲放到地上时，这距离拉大了。这追逐以绝望告终，于是她把老妪变成可食用的植物。她把父亲扔进水中，他在水中变成那些下面隐藏着鲑鱼的石头中的一块。然后，她挤出襁褓中的尿，从中产生了一个儿子。后来，这儿子在山中与哥哥相逢，向他披露其身世。他知道了后来成为他妻子的两个女贼的罪行，便把她们放在树脂木柴堆上烧死，把年轻的那个（她心眼好）变成夏天的白云，把坏心肠的年长的那个变成冬天的乌云。他还把和前一个女人生的儿子变成"鸲鸟"（"robin"：*Turdus migratorius*），这是一种温和可亲而又美丽的鸟（与欧洲同类不同，美洲的"鸲鸟"有红色的胸部），把后一个女人的儿子变成黑羽毛、呱呱叫的"乌鸦"。柴堆的火星变成许多雪鹀（参见本书第79～80页）。两兄弟与母亲会合，她决定把他们变成天体。名叫斯克武姆特塞特尔（Sk. wumtcetl）的哥哥变成太阳，弟弟变成月亮。一个异本把这两个女人变成"鲟鱼"和"口盘鱼"，后来用尿做的兄弟被火炉的热熔化。

显然，这些神话部分地重现了造物主"月亮"的故事，后者也终结于两兄弟之分别转变成白昼天体和黑夜天体。不过，这里涉及一些可以说是垂直的而非平行的版本，它们产生于我们已经看到的三重转换：雌"屈狸"而不是雄"山狗"；从鱼卵而不是鱼精产生的女儿［M_{742a}的英语文本在这一点上非常明确：/keleq/即"the roe or eggs"（鱼精或鱼卵）；按照我们还不敢予以肯定的假说，这个萨利希语名词不包含鱼精的意味，这第二个转换对于另一个转换来说是多余的］[⑧]；最后而且主要的是——因为在后一种情形里，这疑问可以排除——哥哥被劫掠到山中而不是海里，朝向坚

实大地而不是水，东而不是西，在别处等同于鲑鱼的女人与之相伴地转换成熊、云或者河口湾或湖泊中的鱼。但另一方面，我们根据造物主故事的“常规”版本知道，能够使大地交替缩短和伸长的女人——被窃婴孩的母亲或祖母——代表地震，引起地壳褶皱（本书第455页）；除了在一个源自岸地萨利希人的版本（M_{743}，Boas：5，第156页）中，她撒尿，创造了湖，这是山岭地形的凹陷的水相。

雄“山狗”转换成为雌“屈狸”。这两个人物都为了与他们的女儿或女儿们乱伦——一个正常孕育，另一些由生食产生——而装死，并化身为漂亮外乡人。这转换回复到了鲑鱼解放的故事，其中“山狗”的乱伦勾当以一个女人的孙女为目标，这女人总是被说成是一种山地四足动物，有时甚至是一头“屈狸”，他成为她的女婿。不过，在现在这几个神话中，这个“屈狸女士”经受双重转换：不仅从近亲转换成异乡人，而且首先又当然地从女人转换成男人，因为她要勾引自己的女儿或孙女。因此，这里关涉一个**放荡的祖母**，如此，我们又遇到一个在我们探讨过程中已出现过的题材。我们已通过详尽研讨（本书第165～193页）它而得以把它与其他一直把我们引到现在这个地方的题材接合起来。然而，放荡祖母故事已以这最初形式存在于汤普森人、利洛厄特人和舒斯瓦普人那里（$M_{563b\text{-}e}$，Teit：1，第678～679页；2，第323～325页；4，第66～67页；5，第247～248页）。这些高原萨利希人为

---

⑧ 经我们的同事P. 马朗达先生的友好介绍，温哥华大学一位教授的妻子丘（Kew）夫人惠予说明（我们在此谨致谢忱），在其母语科维蔡语（cowichan）中有这个区别存在：/galax/ 即“鲑鱼卵”、/slgeyʔ /即“鱼精”。凯珀斯（Kuipers）的辞典给出斯夸米希语/t'amk'ᵒ/即“鲑鱼卵”、/sƛ'amk'ᵒ/即“为冬天食用而储备的鲑鱼卵”（第269，291页）；另一方面，/sp'ə'lʔ xᵒm/这词据传述者说意为“肺”或“鱼精”［第282页；比较科维蔡语和穆斯基姆语（musqeam）/sp'ə'lʔ xʷəm/即“肺”，Elmendorf-Suttles，第20页］。库斯语里也有这个区别：/heléyîs/即“卵”；/méqLöᵘ/即“鱼精”（Frachtenberg：1，第34页）。

这些关于“鹰蕨”的语义地位的文字是为《纪念奥德里库尔文集》（*Mélanges en l'honneur d'André G. Haudricourt*）（即出）而写的。

之编造了一个孤立故事，或者将它整合到其他背境，但他们仍把它与短暂人生也即老人不可能返老还童，死人不可能复生关联起来。这可以从无齿的嘴的题材看出，这题材所出现之处都是为了证明，尽管千方百计玩尽花样，衰老还是成为一种不可逆转的现象。

我们刚才引入的乔装改扮的祖母神话除了具有这种转入潜在状态的原因论功能之外，还有着另一个更为明确的功能：也具周期性但属于大地或气象范围的现象的起源。这些现象与地形和大气条件相关联，也即与中间世界相关联。也就是说，关涉周期地改变地形的地震的起源，或者如在M_{742a}中关涉平和或动荡天气（本书第512页）（这种类型事件类似于另一种，但关涉大气而不是土地）的起源。只有几个版本保留太阳和月亮起源的插段，因此它与这个神话组的联系不如与造物主故事（M_{375}，M_{382}，M_{506}）的联结来得紧密，它构成后者的一个不变特征。

这样，我们就可以明白，这些神话形式为何突现在造物主"月亮"故事和放荡祖母循环之间。它们乍一看来似是杂凑而成，又与两者都相像，因为主人公是个放荡祖母，但变成了男人，以便能像"山狗"那样勾引鱼卵女儿。实际上，在这后一种情形里，这情节开始于太阳和月亮的起源，换句话说，开始于从天文学角度考察的周期性的起源。在放荡祖母的情形里，我们已看到，这情节开始于生物学周期性的起源，这种周期性因世代更替节奏的频率不可能放慢以利于其中一代而变得不可抗拒。在这两种形式周期性之间，在一个男性主人公和一个女性主人公之间，插入了一些混合形式，它们的主人公采取两种性别，并且在它们仍然但悄悄地（这些题材不怎么正规，或者表现不怎么强烈）关涉的那种周期性的两种极端表现之间把第三种周期性即气象学的周期性突现在最前列（M_{742a}），它被联属于在土地和空气这两个邻接层面上由地震和天气变化来体现的这种不怎么正规的周期性（图29）。

因此，意味深长的是，关于造物主"月亮"故事的那些神话（它们让

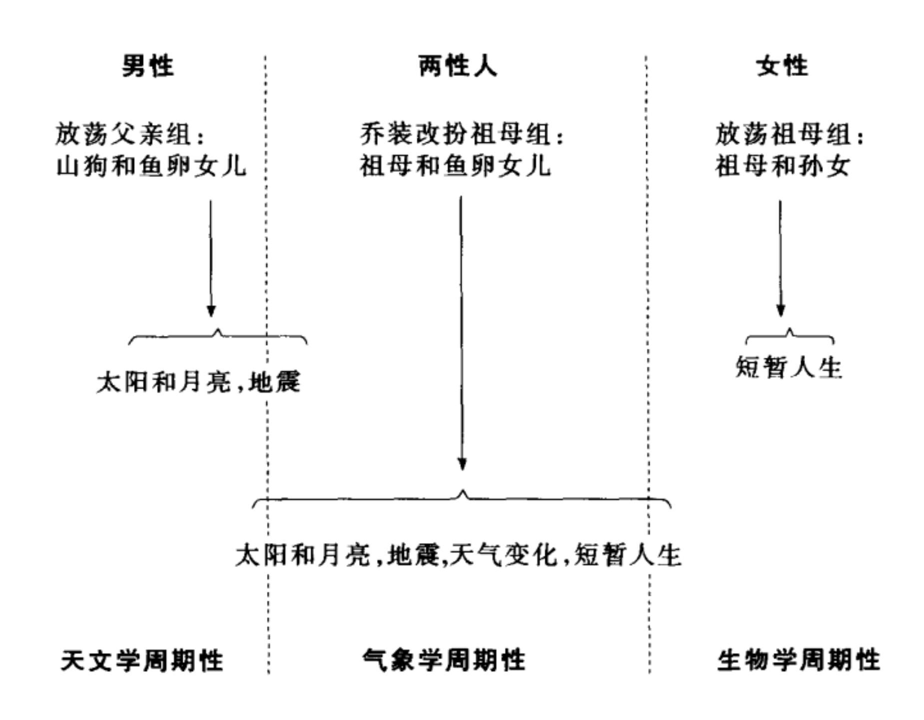


图 29　周期性的三种形式

“山狗”创造鱼卵女儿）可以说从天文学周期性方面看待地震（M_{382}，本书第 455 页），而它们中至少有一个关于乔装改扮祖母的神话把全部兴趣都转移到天气变化上，而神话的简单叙述据说就足以引起这变化。同样，在放荡祖母神话组的界限处，一些内兹佩斯人神话（M_{571a-c}，本书第 191 页）把“山狗”引起的牙齿丧失同风的周期性的起源关联起来。最后，一些奥卡纳贡人神话（$M_{744a,b}$，Cline，第 228～229 页）让鸭［我们知道，它们是春天的主人（本书第 437 页）］起源于一个或多个食人女魔在水中失落的牙齿，食人女魔后来变成猫头鹰，人们把其中一头放在土火炉上烧煮。这样，气象学代码实现了天文学代码和生物学代码之间的某种折衷。

在所有这些神话中，都反复提到土火炉。这就提出了它的礼仪应用的问题。我们于 1968—1969 年在法兰西学院教程中围绕我们多次所称的平

行系列研讨过这个问题。我们说明了为什么应当把这系列撇在一边。此外，本讨论最感兴趣的那些神话按照这唯一的组合链给予我们一个部分的但却是足够的解释。

人们把蕨类根茎放在土火炉上烧煮，把它们压成块状，可以长期贮藏。整个海岸地区（从北面的夸扣特尔人，经过贝拉·库拉人，一直到普吉特海峡的种族群体；参见 Boas-Hunt：2，第 343～344 页；Eells：1，第 216 页；Haeberlin-Gunther，第 24 页；Curtis，第 9 卷，第 52，58 页；McIlwraith，Ⅱ，第 451 页）最美味的菜之一是蕨类根茎加鲑鱼卵。这“套菜”可以说有佯谬色彩，因为人们在相反的时机采集这些食品。这种根茎在秋天采集，这时天气开始转冷，这种植物停止生长（Gunther：3，第 14 页；Haeberlin-Gunther，第 20 页）；鲑鱼卵在产卵期采集，因此是在这动物种增长的时期。[9] 一个“蕨”祖母一方面与鲑鱼卵女人相连结，另一方面与名叫“燃烧石头”的丈夫相连结。这种双重连结已从烹饪方面得到解释。不过，这祖母也是老人。实际上，无论在萨利希语区域北面还是南面，在夸扣特尔人（Boas-Hunt：2，第 616 页）和库斯人那里都因担心得病而禁止年轻女人采集蕨类：“年轻妻子采集果子和浆果；较年长的妻子采集蕨类的根茎、根或球茎，野胡萝卜和卡马夏属。”（Jacobs：5，第 84 页）[10]

在别处被指派司地震的、在这里使大地伸长和缩短的一个女人后来变成“鹰蕨”（*Pteridium aquilinum*）。这也许是这种采集工作所特有的某些具

---

⑨　这对立并不完全是夏季和冬季的对立。就鲑鱼而言，产卵期从 8 月一直延伸到 11 月甚至 12 月，视种而定（Netboy，第 48 页）；英属哥伦比亚切哈利斯人给 10 月和 11 月取的名字意味“产卵月”（Hill-Tout：2，第 334 页）。然而，他们还用一个词组来标示一年历法中从 7 月底到 10 月初这个间歇期。这词组的意义大致为：“连接一年的两个端头的接合期”；这个中间时期的结尾本身带有一个专门名字即“鲑鱼死亡期”，因为同一资料（上引书，第 335 页）解释说，“鲑鱼在产卵后立刻大批死亡”。因此，产卵期宣告一个历法循环终结，而蕨类的采集至少在理论上属于下一循环。

体细节所使然。“鹰蕨”具有“一种木质的细根茎，在地下蔓生到远处”（Abrams，Ⅰ，第 23 页），M_{741}还把它说成是“一种蔓生藤”。因此，拣拾的老妪用掘土棒在地上翻开好几米长的土地。这活儿可能使人想起微型土地抖动的情形。这并非我们作无端猜测，因为两个萨利希人群体如贝拉·库拉人和蒂拉莫克人彼此相距很遥远，全都早就与他们语系的主干分离了，并且两相背道而驰地分离，但却几乎以同样方式表述这种同化，尽管贝拉·库拉人赋予它以晚近的起源，而蒂拉莫克人援引一个神话来证明它。贝拉·库拉人说：“已经有些年头了，女人们刚采来的鹰蕨根茎变成了蛇。女人们担惊受怕……在她们盯住这根茎看时，土地在她们面前倒坍，好像大地发生抖动似的。她们以为，这根是蕨类的‘母亲’。”（M_{745a}，McIlwraith：Ⅰ，第 92 页）蒂拉莫克人则说（M_{745b}，E. D. Jacobs，第 176～177 页），一个男人想吃他妻子采来的蕨类“母亲”，它像一条蛇。大地很快和他所处的房舍一起抖动。

蒂拉莫克人的南邻阿尔西亚人也让水和蕨类之间保持这种联系，但他们以换喻而不是隐喻的形式表达这种联系。他们提到“蛇女士”从事采集蕨类根茎（Frachtenberg：4，第 129～131，141～143 页）。

因此，所已指出的在萨利希语分布区域边界处对于年轻女人采集蕨类的禁忌可以从萨利希人本身——从相当古老的时代起，其间他们分成两个完全隔绝的群体生存——在蕨类为一方和地震为另一方，两方之间建立的联系得到解释。这地震是影响周期性的大地紊乱，唯有达到更年期的老妪

---

⑩ 不过，普吉特海峡沿岸也许不是这样，如果我们相信 $M_{375g\text{-}h,j}$的话。在那里，两个年轻女人在采集蕨类时想望星辰当丈夫（本书第 442 页），如同她们决定不合时宜地与漂亮星辰睡觉，这种工作也显得严重违反习俗，而这成了她们后来种种不幸遭遇的始因或偶因。

关于蕨类的冬季涵义，参见 Frachtenberg：3，第 81 页：乌姆普夸河下游的印第安人说，他们在冬季吃干的蕨类根茎，此外几乎再也没有什么东西可吃；他们在冬天就是这样吃的。

才能遭受它而又没有因这种感染而损害宇宙良序进程的危险（参见 OMT，第 500 页）。

这样，地震的一个人类女主人（她能按需要和意愿驱使地震）变成了一种食用植物的“母亲”。但是，为了避免引起一次地震——尽管它特别美味可口——人不应当食用它（我们可以注意到，使这神话世俗化的贝拉·库拉人却说，一旦女人知道蛇形根茎是蕨类的“母亲”，她们就会大胆食用它）。一个对称的转换作用于丈夫。他从“燃烧的石头”变成“生石头”：“这些处于河床之中的岩石之一块，在这些岩石下面隐藏着鱼。”（M_{742a}）这样，他就从用于配制某种食物（在这里是一种据这些神话说熊乐意吃的食物）的烹饪用具过渡到阻碍觅食的障碍物的角色：当鲑鱼隐藏在这些石头下面时，人们不可能捕到它们。这样，这里关涉人的美食，它在性质上是动物性的，与水而不是土地相关联；并且，我们知道，它不是放在火炉上烧，而是烤、煮或者弄干燥。这转换看来与作用于 M_{739c} 的老翁的转换属同一类型。这老翁被他的妻子“灰熊”驱逐到天上，他名叫“野草”，也即与“蕨类”不同，是一种不可食用的、注定保持生状态的植物。

表面上来看，研讨蕨类和土火炉是离了题。但是，对于阐明这些神话的某些方面来说，这是必不可少的。而且，这也有助于解释我们所给出的它们的总体。然而，切莫忘记，我们所以引入乔装改扮祖母神话组，正是为了弄清楚关于“山雀”起源的那些神话，它们通过一种必须予以说明的隐蔽关系而与这神话组相联系。

因此，现在我们回到“山雀”上来。按照关于这种鸟起源的那个神话的各个不同版本，时而一个永远在寻找失踪姊妹的兄弟，时而先这姊妹然后这兄弟转变成为山雀，再也没有回复过来。这些人物本身是一个“熊”女人（因为她的母亲是头灰熊）和一条鱼（这女人所居住的湖畔的那个湖中发现的鳟鱼或鲑鱼）结合的产物。这遭遇的图式重现了天体妻子的图

式，因为在两处都是一个年轻女人爱慕一个超自然生物，冒失地希望嫁给它。但这一次，问题不在于克服天和地的对立，也不在于克服近和远的对立（因为这女英雄的住所在湖畔）。这对立从宇宙或社会—地理的范畴过渡到了另一个范畴；这是生物分类学的范畴，它分离开两个动物科（土著思维给它们引入重大间距）。这不仅因为熊不说是冥界的也至少是地上的，而鲑鱼是水中的，而且还因为美洲这个地区的所有神话都认为，作为人的美食的鲑鱼是似人的甚至超人的生物，往往食人的熊则是亚人的生物。屈狸（L.-S.：9，第 67～72 页）从这双重名分来看都似乎是熊的弱化翻版。

然而，婴儿把这些相反的本性（作为动物界内部一种极端分离的象征）整合了起来。为此，他们呈它们的体貌。M_{739}说他们是半熊半鱼。他们的祖母转换他们但未完全成功：男孩成为人，但变成狗的小姑娘仍处于分离动物和人类的距离的中途（本书第 507 页）。

幸好，为了解释这个事件，我们只需借助这组合链，而不必动用那庞大的神话组，后者在美洲的这个地区处理一个以狗为丈夫的女人，她强迫自己的狗孩保留人形，但遭到相当程度的失败，他们仅在自以为不会被人看到时才偷偷地呈人形。实际上，对偶**人/狗**与对偶**熊/鱼**结成一种很容易理解的关系。两者在前一种场合把两个极端接近的项相结合，在后一种场合则把两个极端疏远的项相结合。事情还不止于此，因为这兄弟和这姊妹在出生时都是熊和鱼，因此，他们各在自身带有一种**内在的差异**。但由于事实上他们是兄弟姊妹，所以他们的相同组成造成了相互间有一种**外在的相似**。经过这转换之后，这图式反转了过来：一个人物变成了人，另一个变成了狗；因此，他们之间引入了一种**外在的差异**，尽管如人们所说“血脉相同”，两者都带有一种**内在的相似**：祖母叫男孩在让母狗占有一部分猎物时要考虑到这种相似。

因此，这神话例示了一种图式（图 30）。

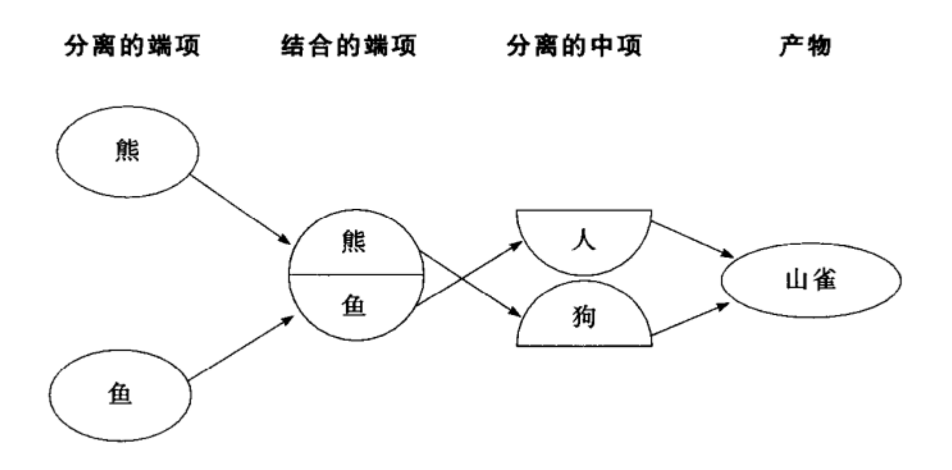


图 30 按照 M_{739} 的"山雀"起源

这就是说，两种中介的尝试，一种因为违反自然而不可能，另一种符合于文化，但因误会而继另一种尝试后又归于失败。这年轻英雄把最大但已取消的距离解释成代之而建起的最小距离。他保留狗的"野兽"方面，拒斥"嫡亲"方面。他误以为姊妹和他自己之间有一种绝对差异，而事实上这是一种相对的同一。因此，作用于两个小孩或其中之一的、向"山雀"的转变继两次相继中介失败之后发生，这两次中介一次在自然层面上，另一次在文化层面上。无疑，"山雀"可能保留一种正面的角色，但又作为一种半中介者——在时间的和气象学的层面上。我们已指出，这两个层面处于两种更纯正类型周期性之间的中间位置，一种是天文学的周期性，另一种是生物学的周期性。或者，"山雀"被指派担任天和地之间的空间中介者的角色，但它只取得一半成功（同它的祖母一样，后者作为分类学中介者，也只取得一半成功）：箭梯（所有动物之中只有这种鸟表现出能把它悬挂在苍穹上）允许登天，但不允许从那里再下到地上；这些版本大部分关涉熊，它们如此说明：当人们让熊面对中介问题时熊无能为力。结果，地上居民蒙受一场灾难，唯有以数目减少以及尤其多样性减

少为代价才能获得烹饪用火——当他们获得这火时。从此之后，在这两个动物种之间出现了各种不同距离，而一头雌熊和一条鱼的结合企图不顾一切可能地漠视这些距离。

如我们已让读者看出的，关于蕨类起源的插段尽管带轶闻色彩，但仍遵从并强化了这同一图式：这“套菜”（其烹饪法乃把土地中暂时不出产的一种产物与本质上水中多产的一种产物连结起来）就其成分而言是分离的，因为欲**变成**蕨类而未获成功的老年女人企图追逐**来源**于鲑鱼卵的年轻女人，但未果；新的一年仅仅在餐桌上与已逝去的一年相接（本书第516页注⑨）；火炉石头（其中介作用确保根茎可从一个季节保存到另一个季节）变成在流动的、不可能加热的水中的天然状态碎石；鱼的隐藏处抵御渔夫和鱼卵采集者。

“山雀”起着半中介功能，以其部分的成功而不可逆转地改变了世界的秩序。这就说明了，这种鸟的所作所为从一个方面重现了盗鸟巢者，从另一个方面则与其对立。何况，别处归诸这后一英雄即火的主人、烹饪和文明技艺引入者的这功能在萨利希人那里已穷尽了其全部内涵。对天上世界的成功访问和向地面的复归都旨在转归为一些形式的业绩。实际上，获取火的功劳——按照我们最初在图皮人那里发现的一种图式（CC，第188～193页），乃由一个伪装死猎物的人物建树——每每归诸“海狸”[11]，它独自或与“鹰”和“鼬”组队（即一个属于水、空气和地的三元组）进行工

⑪ 应当探究一下，它是否与“陆獭”构成对偶。“陆獭”丧失了不用树木而燃烧的原始的火（M_{723b}，本书第497页），“海狸”则获得现实的火，后来它把这火放置进各种树木。M_{723a}证明了这种对偶的实在性：年老的“火女士”有两个女儿，一个嫁给“海狸”，另一个嫁给“陆獭”，这两个丈夫分别作为食木者和食鱼者而相对立。“陆獭”女人见丈夫把最大的鱼给母亲，大怒，就用力拨火，把她杀死。于是，再也没有火了，唯有远方一处房舍中还有。“海狸”重施故伎，成功地夺取了那里的火。它把火放在树里。于是，从这个时代起，人们就可以用生火钻头取火了。这器具由两块木头制成，相互摩擦而生火（Ballard：1，第51页）。

作。然而，在同一些萨利希人那里，烹饪起源的题材可以说在一个骗子手中爆裂而一分为二，一是鲑鱼的起源，一是集市和市场的起源。前者在烹饪的此一边，因为它关涉食物存在本身；后者在烹饪的彼一边，因为市场服务于为上市而入库且往往已经过初步配制的食用产物的交换。

当甚至这些关于“山雀”起源的神话也趋向与关于盗鸟巢者的神话，如 M_{737} 以及较小程度上 M_{733a}（本书第 501，505 页）相接合时，从火炉石头向河中碎石的倒退也并未发生反转。我们并未看到在把文化连向自然的轴上进行的对火炉石头的转换，而只看到另一个转换，它让这石头处于天然状态，但赋予它一种破坏性而不是建设性的功能；前一转换关涉自然范畴，后一转换关涉文化范畴。火炉石头如此用于杀人，并且作为烹饪用火的获取或再获取的准备，乃又回复到热依人神话，尤其 M_7、M_8，在那里，英雄在从一头提供帮助的野兽那里接收到地上火之前（≠在他从凶恶敌人那里夺取天上火之前），先有意或无意地把石头代替生鸟扔向这野兽而可能伤害它，这野兽始终是一个强夺了姊妹的姻兄弟。然而，在 M_{733a}、M_{737} 之中，英雄通过向现实的野兽抛掷火炉石头而杀害或伤害了它们。这些石头则如厨师们所说伪装成熟肉，因为它们想从英雄那里夺取在一次亲密的肉体接触期间所获得的一个猎物，这接触类似于转换到猎人和猎物间关系之上并且——按照奥卡纳贡人版本 M_{733a}——在于从肛门进入动物身体之中的乱伦，而在与放荡祖母相关联的系列中，这种对身体的进入成为引发真正乱伦的偶因（M_{562e}，M_{564}），这乱伦则从同胞兄弟姊妹的水平轴转移到了隔代的垂直轴。

往北更远得多的地方，这种联系还存在于盗鸟巢者神话组和放荡祖母神话组之间。例如，在一个卡斯卡人神话（M_{746a}，Teit：8，第 462～463 页）中，一个女人让她的女儿到一棵树的高处，在那里变成猫头鹰（参见本书第 508 页和 509 页注⑦），目的是为了自己化身为女儿，占有女儿的两个丈夫。有一个流传很广的爱斯基摩人神话［我们考察了它的源自格陵兰的版

本（M_{746b}，Rink，第 442～443 页），因为这版本最遥远］说到一个女人，她怨恨儿子这个拙劣猎人，遂拐走他的妻子。她在变成男人后成了这女人的丈夫，与她共同生活，直到儿子发现她们的隐蔽处，把她杀死。

可是，“山雀”是怎么回事呢？在《餐桌礼仪的起源》（第 225～227 页）中，我们已预先回答了这个问题。当时我们表明，土著思维把“山雀”同时间周期性相关联[12]：它舌头的锯齿状强调月份的转变，它的鸣叫报告春天或夏天。后一信念还在北美洲西部得到证实。利洛厄特人断言，有些人能根据“山雀”的鸣叫和迁移来预言天气（Teit：11，第 290 页）。像落基山脉东麓的邻族一样，库特奈人也说，“山雀”鸣叫：“春天！春天！”（Chamberlain，第 580 页，他使用 tomtit 这个名词而并不是美国化的英语词 chickadee；但他原籍是英国，参见 Boas：25，第 326 页）我们的神话之一（M_{728a}，本书第 499 页）让“山雀”获胜的射箭比赛在春天进行。其他神话（M_{729}—M_{733}）在这一点上不怎么明朗，因为它们把火的获得安排在“山狗”在“榛鸡”或“松鸡”那里遭难之后，而后者在这个时节里按照某些版本是作为寒冷精灵、春天的阻滞者而介入的（参见 M_{614c} 和本书第 343，362 页）。

可见，这些神话以“山雀”和春天来临为一方，火的获取为另一方，在两方之间建立起了一种双重联系。它们还在 $M_{728b,c}$ 的一个插段中明确地把天上火和天上水对立起来。在这个插段中，天上世界的居民向地上居民撒尿，由此引起暴雨来浇灭被窃取的火。我们可以从这个方面来拓展和加深前面对“山雀”的角色的解释，其途径为按照一种我们惯用的方法来探

⑫ 即使考虑到拟声特征，我们也还是对远离北美洲的各个地区里和操判然不同语言的各个民族那里“山雀”名字之间所表现出来的相似性惊愕不已。例如，切洛基语/tsikilili/（Mooney：1，第 281 页），吉卡里拉·阿帕歇语（Jicarilla apache）/tcitc'ike/（Goddard：2，第 237 页），汤普森语/tcîski'kik/（Teit：4，第 76 页）；对这些名词，我们还可以把普吉特海峡的萨利希人及其邻族萨哈普廷人的身份不明的“小鸟”的名字/tsitses/和/t'si'dadat/（本书第 498 页）与之相对照。

究，当这些神话将春天与秋天或冬天，以及将火与水或雨互换时，这种鸟是否可转换成另一种鸟。

我们暂时撇开从“山雀”到“鹪鹩”的转换，因为这两种鸟共享同一种角色。这样，我们就可以开始考察在这些神话中出现在这两种鸟周围的其他鸟。普吉特海峡南面的一些版本（M_{723}，本书第497页）提到一只“小鸟”与“乌鸦”合作。另一些源自北部的版本（M_{724b}，本书第498页）派夏天“鸲鸟”和冬天“鸲鸟”组成的狄奥斯库里孪生兄弟到天上去侦察。在关于“山雀”起源的相关系列中，一些英属哥伦比亚切哈利斯人版本（M_{742a}，本书第511页）举例说明了一个转换系列，其中出现一些鸟、气象现象或鱼：鱼卵女儿变成夏天的白云、冬天的乌云；两个女人之一的儿子变成漂亮的

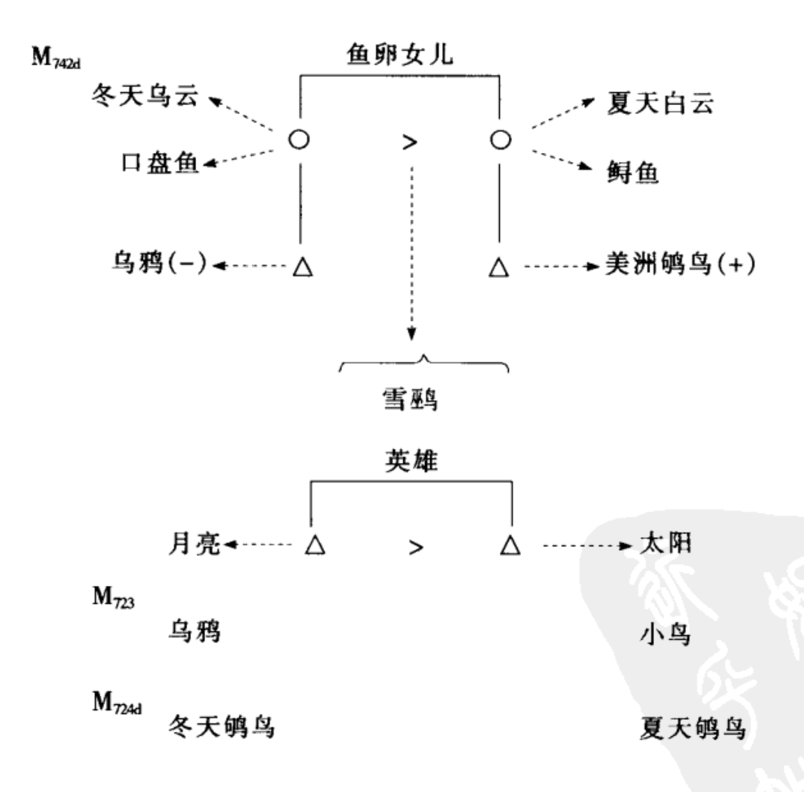


图31 各个二元对立的对应关系

“鸲鸟”，另一个女人的儿子变成卑鄙的“乌鸦”；木柴堆的火星或者小孩本身变成雪鹀；两个英雄变成太阳和月亮；而按照一个异本，鱼卵女儿不是变成云，而是分别变成“鲟鱼”和“口盘鱼”（图 31）。

由此一览表可以看出，以红色胸脯著称的美洲“鸲鸟”（*Turdus migratorius*）与太阳和夏天处于同一边。然而，这些神话让它与火和热结成模棱两可的关系。按照努特卡人、基瑙尔特人和卡思拉梅特人的说法（M_{784}，Boas：13，第 100～101 页；M_{804}，Farrand：l，第 109 页；M_{765b}，Boas：7，第 67～71 页），“鸲鸟”——按阿尔西亚人的说法是不好动的鸟（Frachtenberg：4，第 63 页）——未窃取到天上的火，它因冻僵而想挨近这火取暖；但是它靠得太近，它的红色胸脯今天仍证明这火炉之炽热。另一方面，按照桑波依尔人和锥心人的说法（M_{588}，Ray：2，第 135～137 页；M_{748b}，Teit：6，177 页；Reichard：3，第 63 页），“鸲鸟”起先被考验，后来像太阳一样被灭绝，因为它烧焦了大地。因此，或者在岸地神话中，“鸲鸟”产生太多的热；或者在内地神话中，它本身太热。

在北美洲相当多地方，“鸲鸟”都有一种众口一词的声誉，即它被说成是“春天的先兆……这种鸟几乎全都迁移，但留下的那些在较北面筑巢，因此，甚至在冬天，这鸟种也总是不鲜见”（Pearson，Ⅲ，第 236～239 页）。就是在加拿大，“在这个国家的大部分地方，它（鸲鸟）也在春天大地开始化雪时便早早来到；它是春天的无可置疑的预兆……”（Godfrey，第 340 页）印第安人还知道“鸲鸟”有气象学功能，但他们似乎更乐意把它与雨相关联。据库特奈人说，“鸲鸟”唱着：“马上下雨了！”（Chamberlain，第 580 页）而弗拉泰德人断言，如果惹怒了鸲鸟，天就要下雨（Turney-High：2，第 25 页）。钦西安人认为，这种雨发生于冬天结束之时，引起冰块融化，而“鸲鸟”作为夏天的报告者以其鸣叫唤起这融化（M_{354b}，Boas：2，第 181 页；23，第 201 页）。如果说这种联系在整个地理区域里稳定不变，那么，应当把这种鸟 robin（鸲鸟）与鹎科的另

一种所谓 swamp robin（泽鸲鸟）关联且又对立起来。后者无疑是那种英语里常叫 hermit thrush（寄主鸫）（*Hylocichla guttata*；关于这种同义词选用，参见 Pearson，Ⅲ，第 234～236 页）的独居“鸫”，以红尾和带深褐色小斑点的浅色胸脯而区别于其他“鸫”（Godfrey，第 342～343 页）。实际上，一个汤普森人神话（其中这鸟被叫做/s'xoyi'k/[13]）不是让它造成在冬天结束时降下的引起转暖的冬雨，而是让它造成在盛夏时猛烈降下的凉爽的雨（M_{747c}，Teit：5，第 233 页）。不过，这样一来，我们还试图根据一个库斯人神话（M_{747d}，Jacobs：6，第 233 页）来重新认识被简单地称为 robin 即“鸲鸟”的鸟中的独居“鸫”，它是鸟的一场内战的唯一幸存者，尽管是所有同类中最丑陋的（与萨利希人神话的“鸲鸟”相对立），“腹部有红色的火斑”——这种描绘更适合于“鸫”而不是“鸲鸟”。有些神话（M_{724b}）区分开夏天“鸲鸟”（*Turdus migratorius*）和冬天“鸲鸟”（*Ixoreus naevius*）。据布拉谢尔（Brasher：Ⅲ，第Ⅲ页）说，它是暴风雨的报告者，我们还要回到它上面来（本书第 529 页）。因此，我们不能排除，本地名词 robin 实际上涵盖三种鸟。看来，在科维蔡语的穆斯夸姆语中同一个词/sk'°qεq/标示“鸲鸟”的两个种（Kuipers，第 294 页；Elmendorf-Suttles，第 24 页）。此外，“鸲鸟”和“山雀”之间可能也存在着相关而又对立的关系，因为事实上“山雀”用歌声召唤其已失踪的**姊妹**，而按照某些岸地萨利希人（$M_{747a,b}$，Adamson，第 30，369 页）的说法，“鸲鸟”也这样做，不过是为了召唤其也是已失踪的**妻子**。

不管怎样，把雪暴、冬末转暖的雨和夏天凉爽的雨归因于混杂在同一个名字之下的鸟，总是说明，“鸲鸟”对于太阳、热和火扮演着模棱两可的角色：没有雨，夏天就太热；但是，这种夏雨以“白云”而不是冬雨携

---

[13] 然而，真正的“鸲鸟”在汤普森语里有另一个名字/qa'lέq'a? /，如我们的同行 P. 马朗达先生应我们的要求从土著传述者那里所证实的那样。

带者“乌云”为标志，所以还是与独霸明亮天空的太阳相对立。

除了气象学功能之外，“鸲鸟”还具有一种转移到另一种周期性形式的功能。一个锥心人神话（我们未详细考察过它，因为它属于我们已多次提及的有关风和雾的起源的平行系列）在结束时把两个分别为母亲和儿子的主人公加以转换，一个变成“鸲鸟”，另一个变成潜鸟（无疑为“鹏鹕”）。“这女人说，就我而言，我是一个栖息在房舍旁一棵树上的幽灵，我为预告居民中下一个死者而鸣叫。”（M_{748a}，Reichard：3，第 170 页）然而，赋予“鸲鸟”的这种亡灵阴间向导角色以更明确的方式出现在卡里埃尔人（他们属于与北部萨利希人接壤的阿塔帕斯干人）的神话中。实际上，他们说（M_{749}，Jenness：2，第 100 页），一条河把冥界的村子分成两半。一边所有房舍皆为红色，另一边皆为黑色。“黑色房舍住死人，红色房舍是鸲鸟的居所，它们白天在地上过，夜里又重返地下世界。”不过，由已引过的钦西安人神话（M_{345b}）可知，从一种功能到另一种功能、从气象学到生物学有着连续性。在这个神话中，被邀访问鸲鸟村的人发现，这些鸟的头领的房舍分成两半：一半是冬天，另一半是夏天（Boas：2，第 182，760 页）。

我们还可以前进一步。卡里埃尔人（我们刚才利用过他们的一个神话）把“鸲鸟”和一种英语叫 song sparrow（歌鹀）的鸟关联而又对立起来，后者无疑就是歌“雀”*Melospiza melodia*：“……这两种鸟都在 3 月到来。‘鸲鸟’在春夏鸣叫，而‘雀’仅在 5 月才开始鸣叫，因为它在 3、4 两个月里工作。这样，到了冬天，‘鸲鸟’没有东西可以吃，而因为邻居生活富足，所以愿意用自己的红色小腿换取食物；但‘雀’拒绝换。”（M_{750}，Jenness：2，第 254 页）

蝉和蚁寓言的这个印第安人版本特别令人感兴趣，因为它把两种鸟连结并对立起来，而同一种语义功能可在它们之间划拨，视从萨利希人分布区域的北面还是南面界限来看待而定。我们已经看到，在北面，卡里埃尔

人给予“鸲鸟”以在死人世界和活人世界之间往来的能力。在南端，蒂拉莫克人（他们与卡里埃尔人不同，属于萨利希人，但与后者的语系有很大距离，而卡里埃尔人在语系上接近萨利希人）把这种能力归诸“雀”，同时又把死人世界搬到天上，而在卡里埃尔人看来，死人是在冥界的：“‘雀’有一种非凡能力，它能去到鬼灵世界，并且再返回。”（M_{751a}，E. D. Jacobs，第 12 页）同一来源的另一个神话赋予“雀”以在分隔死人世界和活人世界的河上的摆渡者的角色。

这两个神话所应用的不带修饰语的英语名词 sparrow 可能让人觉得是有歧义的。然而，正是这种再次受到考验的交换方法提示，这里关涉的是“雀”，如本讨论后面最终要表明的那样。

蒂拉莫克人神话 M_{751a}开始于冬天。“雀”（sparrow）受寒冷之苦，便不停地在造物主“冰”的火旁来回走动取暖，于是惹造物主讨厌。被烦扰的造物主用一根拨火棒烫灼他的腹部。如上所述，正因为这样，“雀”飞上天去向鬼灵诉苦。

因为“雀”在冬天受冷，所以他被用一根炭木在腹部打上标记。然而，普吉特海峡南面的印第安人讲述了一只名叫斯佩茨克斯/spetsx/的鸟受其姻兄弟（妻子的兄弟）虐待的非常相似的故事。他被迫从事伐木的苦役。他费劲地砍下一棵半炭化的死树，他的姻兄弟们讨厌他从来不洗黑如炭的面孔。他的妻子帮他一起责备他们；斯佩茨克斯对战斗感到厌倦，遂去到河里，面朝西南方向，向天祈求，然后开始洗澡。一会儿，雨降落下来，河水上涨，谷地淹没，所有居民都溺死，只有斯佩茨克斯幸免。他飞走了，到祖先旁定居。这祖先就是携带雨的西南风。今天，如果这鸟在光天化日之下目光注视着南面洗澡，也就是降雨的征兆（$M_{752a\text{-}d}$，Ballard：1，第 49～51 页；亦见第 63 页）。

鸟/spetsx/的身份尚存有疑问。有些人认为，它类似于俄勒冈的黑头雪鸦，而另一些人径称这涉及沼泽地的“雀”（*Melospiza georgiana*?）

(Ballard：1，第 49 页注②和第 50 页)。把放荡祖母称为/spi'tsxu/的科利茨人把同名的鸟证认为 snow-bird（雪鹀），无疑就是黑头雪鹀（*Junco oregonus*）（M_{526a}，Adamson，第 220 页；参见 M_{752h}，上引书，第 178 页）。华盛顿的切哈利斯人也知道鸟/spi'tsxu/，亚当森（Adamson）（$M_{752e\text{-}g}$，第 1～3 页）将其名字译为 thrush（鸫）；可见，这大概是杂色"鸲鸟"[英语：varied thrush，*Ixoreus naevius*（参见本书 526 页）]。这假说很可能是成立的，何况这叫声"怪异而又神秘"（Pearson，Ⅲ，第 240～241 页）的冬鸟可能就是锥心人神话 M_{748a} 的女英雄在身体被覆角贝的贝壳之后所变成的预报下一个死者的"鸲鸟"。"冬鸲鸟"借之而与"夏鸲鸟"相对立的橘褐色、黑色和白色混杂的羽毛正是起源于被覆贝壳。

普吉特海峡的传述者众说纷纭，仅此一端就已够耐人寻味的了。实际上，*Junco oregonus* 是 snow-bird 的学名，已在我们的神话（参见本书第 79～80和 512 页）中出现过。然而，这种鸟有红色的或棕红色的背 [Pearson，Ⅲ，第 46～47 页；《鸟名》（*Noms des oiseaux etc.*），第 20 页]，可能与红胸的美洲"鸲鸟"构成一个包含两个相关而又对立的项的对偶。[14]

"雀"在蒂拉莫克人那里冬天挨冻，因受一根炽热拨火棒杖刑而在腹部留下了一个黑斑。这样，它也与在普吉特海峡的同类构成了对偶，后者被一根尚寒冷的木头在脸上打下了黑色斑点，并引起西南风，而我们从别处（$M_{754a\text{-}g}$，本书第 531 页）知道，这西南风带来雨，使它转暖，由此结束冬天的严寒。

因此，我们占有两对鸟。在一对鸟中，黑头雪鹀——"如果是的话，则便是冬鸟"（Pearson，同上）——以在后面而不是前面有一个红斑而与同

⑭ 我们只要以必要的细心去审察，便可发现，在东部阿尔衮琴人那里，Junco 即雪鹀的名字使人想起沸腾或冒细泡（Speck：5，第 368～369 页），也即在 M_{740} 中得到证实的一种现象。在这个神话里，一个祖母变成在水面爆裂的气泡。然而，我们已经知道，在科利茨人版本中，这放荡祖母带有与 Junco/Spi'tsxu/一样的名字。

夏天相连结的“鸲鸟”相对立。在另一对鸟中，一种“雀”因挨冻而取暖，结果被热弄黑腹部，它与一种被冷弄黑脸并因而本身产生热的“雀”相对立。因此，传述者之间表面上的不一致也许起因于这样的缘故：“黑头雪鹀”和“雀”在一个对偶之内在各不同的关系之下可以互换，这使它们都与“鸲鸟”结成相关而又相对立的关系。

无论怎样，从南方到北方，从岸地到内地，“鸲鸟”和“雀”都可以互换地充任同样的角色：在生物学周期性层面上，作为引导亡灵去冥界的鸟，在周季周期性层面上则掌管春天的到来。我们知道，弗拉泰德人认为，惹怒鸲鸟会引起降雨；普吉特海峡的印第安人就雀表达了完全一样的看法（Ballard：1，第63页注①）。

不过，这两种鸟在充任这后一角色时采取不同的方式。“雀”为抵御冬天的严寒而作了充分准备，因为它不是像“鸲鸟”那样在春天开始时鸣叫，而是首先积聚食物（M_{750}）。因此，与“鸲鸟”相反，“雀”把夏天的恩赐一直延长到了冬天，而“鸲鸟”则早早就鸣叫，以便引起冰融化，从而加速从冬天到夏天的过渡（M_{354b}）。“鸲鸟”为了共同利益而忍受食物匮乏，更往南面在切哈利斯人和斯科科米希人神话（$M_{747a,b}$）中仍可得到证实，在这些神话中，这鸟所以陷于饥饿，是因为它的妻子把所有采集到的卡马夏属植物都一直剥到芯，以至她总是空手而返。为了惩罚她，他烧她，使她脸部受重伤而跳入水中，在那里石头都依附于她发热的身体。她变成了昆虫的幼虫，生活在沙堆里面。因此，这里又在“鸲鸟”和一种腹部或面部烧伤的生物之间出现了相关而又对立的关系。

实际上，令人瞩目的是，若限于考察羽毛，我们已枚举过的鸟全都是杂色的，其特征为黑与白相对比，或者有部分红色存在。在前一组里，可以列入黑头白脸“山雀”，脸部、腹部或按照M_{752c}眼睛周围有黑斑的“雀”。某些土著语言把这对比推进得更远。“雀”的所谓“白颈”的种（*Zonotrichia albicollis*）在黑足语中用“山雀”名字的缩写来标示

(Schaeffer：2，第 43 页)；东部阿尔衮琴语称它为“大山雀”，那里的土著命名法甚至混称这两种鸟（Speck：5，第 368 页）。

第二组里有红胸美洲“鸲鸟”、棕红背“黑头鸲鸟”、胸部有小斑点尾淡红色的独居“鸫”以及“啄木鸟”科的各种代表（我们还要回到它们上面）：红头“啄木鸟”或者其头也有红斑的吸汁啄木鸟属的“啄木鸟”(Picidé)，最后是粉红色“啄木鸟”（*Colaptes cafer*），这种脸上有红条的鸟的蛋在一个舒斯瓦普人关于太阳起源的神话（M_{753}，Teit：1，第 738 页）中变成了这种天体。

普吉特海峡南面的印第安人为了在天气非常寒冷，大地覆盖厚厚雪层的时候祈求降雨，制造了仅在一面涂上黑色的响菱。男孩们转动这种响菱，据信，这响声能引起西南风；或者用黑色弄脏一只“雀”，以便它一旦获释就求助这种风洗脸（Ballard：1，第 63 页注㉛）。关于这些仪式，除了神话 $M_{752a\text{-}d}$之外，还可参看另一个神话组，对于这组神话（$M_{754a\text{-}g}$，Ballard：1，第 55～64 页；M_{754h}，Haeberlin：1，第 398～399 页），我们尚未详细考察过，因为它们包含一些无法解释的矛盾，这些矛盾似乎起因于传述者的疏漏或口误。这些神话讲述下雨的故事。它们讲到这些民族中的一支民族的一个男

⑮ 各种辞典都说，短尾狸科动物不是狸，而是一个非常古老的啮齿动物属即“半狸半松鼠”的唯一代表，仅存在于美洲的这片狭小区域。它们出没于树林和茂密灌木丛，挖掘可长达二三百米的洞穴。这种动物在神话中很少出现——或者还是一回事，即很少被证认出来——因此，让人举棋不定，拿不准是否要给它在一个体系中留地位。在这个体系中，短尾狸可以与另两种啮齿动物相互替换，它们是在此作为组合变体的“箭猪”和与之相似的“海狸”。不过，这种循环交换极富启迪性，因为它为把关于火的获取的神话和关于天体妻子的神话（它们分别以“海狸”和“箭猪”为英雄）连成一体提供了一种辅助手段（OMT，第 216～264 页；本书第 627～634 页）。因此，我们把下列三元组作为工作假说提出：

海狸：	短尾狸：	箭猪：
空间周期性	空间—时间周期性	时间周期性

这与第 515、537 页上的三元组相等当。

人和一个女人“山狸”即 *Aplodontia rufa*（短尾狸）[15]或者箭猪（她是或者不是另一支民族的成员）结婚之后，紧接着发生了东北风和西南风之间的战争。他们交合产下的儿子本身名叫“风暴”［3 月的风暴夹带着雨（参见 Ballard：3，第 81 页）］，他拯救了一个女亲属，她是西南民族的唯一幸存者，属于另一支民族的“乌鸦”迫害她，用粪便弄脏她的脸。当这英雄向她示意可以洗脸时，雨开始降下，随之而来的洪水漫布敌营或者几乎彻底毁灭敌营。于是，季节的更替便建立了起来。[16]

这些神话所以令人感兴趣，是因为它们可以相互转换。在上述各个版本中，它们在一根以东北和西南为两极的水平轴上展开。然而，另一些岸地版本把风的战争安排在一根垂直轴上。按照华盛顿的切哈利斯人（M_{756a}，Adamson，第 75～76 页），西南风决定向带来使人无法忍受的寒冷的东北风开战。可是，东北风住在天上，为了到达那里，需要雪鹀把苍穹一直引到地上。也许由于风的状况不同，哥伦比亚河下游卡思拉梅特人和其他奇努克人虽然讲述同样故事，但把西南风放在天上，指责它们引起破坏性

---

⑯　这里我们不可能打开关于孪生子的档案（这在本领域里很丰富）。不过，这更确切地说属于我们已提到过的关于风和雾的起源的类似系列。为了证明被赋予气象学功能的鸟的性质，我们仅仅指出，在内地或岸地，但更往北，$M_{754a\text{-}h}$所展开的某些题材乃关涉孪生子。在内地，舒斯瓦普人赋予他们通过转动一种响菱来使天气晴朗的能力（Boas：16，第 644 页），这功能与普吉特海峡南面种族群体给予这种乐器的功能相对称。另一方面，在岸地努特卡人那里，孪生子像更往南的“雀”一样也被认为通过洗涤先前已被弄黑的脸而引起了雨（上引书，第 592 页）。

一个关于死亡起源的锥心人小神话（M_{755}，Boas：4，第 125 页）给予孪生子就生和死而言的双重性，卡里埃尔人把这种双重性给予“鸲鸟”，蒂拉莫克人把它给予“雀”。两个孪生子（无疑是一个男孩和一个女孩）有一天昏了过去，长时间没有知觉。至少据信这是因为他俩独处时偷偷就一个所辩护的生和另一个所辩护的死各自的优点进行争论。他们的母亲突然出现，打断了这争论。从那时起，人就不时殴斗。有些人出生，而另一些人死亡；总是既有死人又有活人。如果孪生子当时能结束论争，今天本来就没有生，也没有死。一个华盛顿切哈利斯人神话（M_{716b}，Adamson，第 83～87 页）讲到一对连体孪生兄弟，他们都坚持沿互反的方向行进，沿相反方向瞄准目标射击。

的暴风雨（M_{756b}，Boas：7，第 67～71 页）。因此，我们现在撇开奇努克人，留下萨利希人。

萨利希人把天空、东北风、干燥天气和寒冷放在同一边；把水、西南风、雨和炎热天气放在另一边。此外，“黑头鸲鸟”把天一直拉到地上，其工作显然反转了“鹪鹩”或“山雀”的工作，后者借助箭链构筑了从地上一直通到天上的桥。由此可见，首先，普吉特海峡的神话（M_{752a-d}）的“雀”在朝向西南面求雨时属于下部，所以它与“山雀”和“鹪鹩”相对立，它们为了获得火而不是水而朝向高处；其次，与“雀”等同的“黑头雪鹀”（本书第 528 页）本身乃与这两种鸟相对立。不过，我们还知道，在萨利希人看来，更具体地在这个神话组里，寒冷天气的所在地在天上，而在神话时代，地上天气必定又热又干。从这个意义上可以说，冬天的“黑头雪鹀”使冬天（相应于高处）趋近夏天（相应于低处），而“山雀”和“鹪鹩”沿反方向完成这工作。因此，这些鸟全都起半中介作用，仅在一个方向上获致成功，且与我们已根据其他理由而赋予“鸲鸟”和“雀”的作用相一致。

那么，鸟还不够吗？在刚才所考虑的鸟中，还必须再增添“啄木鸟”。我们还记得，在克利基塔特人神话也即萨哈普廷人神话（M_{726}）以及斯卡吉特人和桑波依尔人也即萨利希人神话（M_{724a}，M_{729}）中，它们作为火的获取者介入。在南美洲和北美洲，这个科的鸟都扮演空间中介者的角色，因为它们大部分时间在天和地之间的树干上度过（CC，第 268 页；OMT，第 279 页）。巴拉德（Ballard：3，第 85 页）给出的一点提示表明，在普吉特海峡地区里，克利基塔特人神话的英雄吸汁啄木鸟属的小啄木鸟也有时间的功能。实际上，一个传述者在回答关于土著历法的提问时对 1 月底到 2 月这个时间作了如下界说：“鸭被冰冻结；硬头鳟不能游；吸汁啄木鸟在那儿。”这后一表述意味着“还在那儿”或“已在那儿”。

它在任何情况下都是把这鸟与冬天相连接。就各种羽毛有红斑（因此有适合于获取天上火的性状）的、其存在已在美洲这个地区得到证实的啄木鸟而言，人们已指出［Bent：《啄木鸟》（*Woodpeckers*），第 145，151 页］，在秋末，它们仅仅撤离最受风寒的地区，到有所遮蔽的地方定居。杂色"鸲鸟"在冬天从山岭下到谷地，"黑头雪鹀"终年居留在同一纬度上（Pearson，Ⅲ，第 46～47，240～241 页）。同样，所有啄木鸟因此也都有着对于冬天的显著亲合性。

至于"鹪鹩"，可能比较难说，因为英语俗名 wren 涵盖相当多的种甚至各个不同的属。不过，如果说这些神话关涉美洲这个部分里最常见的种：太平洋鹪鹩（*Troglodytes pacificus*），它在冬天迁移时就近移向有遮蔽的谷地［Bent，《䴓，鹪鹩等等》（*Nuthatches*，*Wens*，*etc.*），第 175 页］，希尔—陶特（6，第Ⅱ页）还提请人们注意它的常见性："在整个英属哥伦比亚都可以看到这种鸟，甚至在除了'啄木鸟'之外任何别的鸟都未见出没的茂密树林里也可遇见它"，那么，这种也叫 hiemalis（冬鸟）的"鹪鹩"对于冬天有着与上述的鸟一样的亲合性。

此外，我们还可以用归谬法进行验证。为此，我们借助黑足人神话（M_{701d}，Josselin de Jong：2，第 25 页），它们反转了源自萨利希人的神话，在后一些神话中，"山狗"以自己的阴茎作交换向"鹪鹩"假借长阴茎（M_{701a-c}，本书第 471 页）。实际上，按照黑足人，是"老翁"（相应于骗子）本身拥有长阴茎，而为了避免猜疑，他用它换取/nepumaki/即"春鸟"或"夏鸟"也就是"山雀"的阴茎（Schaeffer：2，第 43 页）。由此可见：

（长阴茎：短阴茎）∷（"鹪鹩"："山雀"）∷（冬：夏）。

然而，我们回想起，这个组的神话使之对立的不是被绝对地看待的冬和夏，而是扮演半中介者角色的两种气象事件，也即使冬末天气转暖的雨以及在夏天因风暴而带来凉爽的雨。因此，一种雨把**夏天**放到**冬天里面**，另

一种雨把**冬天**放到**夏天里面**。如果说 M_{724} 的两个鱼卵女儿为了化身为对立的季节而相互分离，那么，在这两种情形里雨的携带者云的分离也采取这种形式。

不管怎样，令人瞩目的是，这些神话刻意找出“山雀”的起源，详细说明其历险，直至获得火，却很不关注“鹪鹩”的过去（本书第 174 页）。贝拉·贝拉人是贝拉·库拉人在海岸上的邻族，但他们本身不属于萨利希语系。他们让“鹪鹩”成为死亡的唆使者，以便能够在这些印第安人放置在树林里一块平台地上的棺材下面筑巢。（M_{757a}，Boas：24，第 29 页）操科莫克斯语的斯夸米希人赋予“鹪鹩”能使浆果提前或延迟成熟的本领。（M_{757b}，Hill-Tout：7，第 529 页）不过一般说来，在我们所关注的地区里，“鹪鹩”没有任何特别才干。这些神话仅仅把它们作为“所有鸟中的最小者”与其他种对立起来。不管在哪儿，它的关键特征都可以从这样的事实看出：这个婉转的说法往往足以标示它。因此，在一根所有鸟皆依尾巴大小为序出现于其上的轴上，“鹪鹩”作为不显著的项占据其两极之一。它的极小的尾巴与隔开天和地的巨大空间形成鲜明对比，但它独自就能逾越这空间。由此可见，作为一个空间极的化身，“鹪鹩”与“山雀”既相关又对立，后者也是非常小的鸟，但这些神话赋予它起源，讲述它的冒险经历，派它充任时间中介者的角色（本书第 523 页），后来它又与“鹪鹩”相对立——后者独自就能（不过是在其他版本中）把箭链挂到天上——而成为空间中介者。因此，“鹪鹩”和“山雀”具有双重功能，一个在空间轴上，另一个在时间轴上。这由下述事实所使然：它们作为使得能够从地上去到天上（但不允许返回）的箭链是可互换的，因此也处于放荡祖母循环之中。在这个循环中，或者是一者，或者是另一者扮演着短暂人生创建者的角色。（本书第 173，513 页）“啄木鸟”处于这两个中间运作者的一侧，仅与火的起源相连接，但不与短暂人生的起源相关。因此，它们所确保的中介作用属于空间范畴，关涉烹饪用火的获得或再获得，这火为人类谋得了回

暖（属于文化）的手段。

在这图的另一侧放上“雀”。它用温和的雨结束冬天，由此履行时间中介的作用，并给予人一种类型回暖，它与另一种类型不同，属于自然。就这后一方面而言，中介者——“鹪鹩”和“山雀”——的功能看来也是混合性的：作为使得能够获取火的箭链的创作者，它们以文化的名义介入；但是，作为放荡祖母的造成短暂人生的孙子，它们以自然的名义介入。

如果说我们还清楚地记得，俗名 robin 无疑涵盖三种鸟：美洲“鸲鸟”、杂色“鸲鸟”和独居“鸫”，这三者全都是降水（冬末的雨、仲夏的雨、雪暴）的报告者，那么，剩下要做的便只是限定这混杂的“鸲鸟”和“黑头雪鹀”。但我们知道，这些鸟并不另外再占据一个位置，因为它们每一者都可与“雀”互换。在萨利希人分布区域对立的两个极端即鬼魂世界和活人世界之间的摆渡者的功能和春天创始者的功能可以说从“雀”摆向“鸲鸟”或者从“鸲鸟”摆向“雀”（M_{354b}，M_{749}，M_{751}）；然而在这同一分布区域的中心（$M_{752a\text{-}d}$），确保季节更替的时间中介者功能由于我们已说过的那些理由而被赋予“鸲鸟”、“黑头雪鹀”或者“雀”。

因此，关于火、雨和短暂人生的起源的三种原因论功能可以相互替换，而且，根据地区（无疑这是一种辩证法产生的效果，它促使每个种族群体都追求既相似又有不同，讲述与邻族相同的神话，但采取另一种方式），各个神话运算子也可相互交换功能。我们只要极逼近地遵从题材的地理分布，便可大致得出下表：

短暂人生（由于“山雀”）

雨（由于“雀”）　　　　**火**（由于“山雀”）

火（由于“鹪鹩”）

短暂人生（由于“鹪鹩”）

短暂人生$^{-1}$（由于“雀”）

这表的底部左方，从短暂人生到其反面的转换复归于蒂拉莫克人神话（M_{751b}），在这个神话中，死人的摆渡者“雀”变成复活的缔造者。

这体系的总骨架表现为包括按照一种图式的三个方面，这图式可以有益地与第 515 和 531 页上的图式作比较。这三个图式的明显对应关系在 M_{562a} 的放荡祖母的名字上面得到佐证：这神话把同一名字时而给予“雀”，时而给予“黑头雪鹀”。

“啄木鸟”一般说来表现出与“鸲鸟”一样也不适合于充任太阳的角色（本书第 525 页）。不过，有一个我们已指出过的例外，那就是在舒斯瓦普人的神话 M_{753} 中，其他神话未引用过的一个特定种的一个“啄木鸟”成功地变成一个太阳女神，且她不同于后来源自她的一个蛋的可见太阳。就此而言，“雀”和“黑头雪鹀”都不会发生疑问，因为它们直接与冬天和终止冬天的雨相连结。因此，当事关获致回暖时，“啄木鸟”和“鸲鸟”都是不够的，对于前者——只能获得烹饪用火——来说，回暖属于自然范畴，或者对于后者来说，回暖依从于火而不是水。［对于“啄木鸟”来说，太阳

啄木鸟	鹪鹩/山雀	雀
	（不显著的）（显著的）	交换 { 外：鸲鸟 内：黑头雪鹀
火的起源 文化的回暖	{ 火的起源（文化） 短暂人生起源（自然）	雨的起源 自然的回暖
空间的 中介	空间—时间的 中介	时间的 中介

是没有用的，因为太热或者没有光（参见 M_{758a-c}，桑波依尔人，Ray：2，第 137 页；普吉特海峡，Ballard：1，第 79～80 页；奥卡纳贡人，Hill-Tout：8，第 145 页和 Boas：2，第 727～728 页）]

我们切莫忘记，这些不可逆的中介行为引起了严重的报应：自然范畴的数量上的贫乏化——在持续时间上，人生有了终期，在空间上，在到天上进行了灾难性的出征之后，动物种数目减少；以及性质上的贫乏化，因为为了获取火，“啄木鸟”失去了其红羽饰的主要部分（M_{729}），也不应忘记，如果说“鸲鸟”获得了红胸，那么，这采取了它在执行同一使命过程中遭到失败之后受到一种解剖学上的损伤的形式。因此，或者由于原始和谐遭破坏，或者由于引入了改变这和谐的种种不同间隔，人类向文化的前进在自然层面上造成了某种退行，它使自然从连续过渡到离散。



Ⅱ　接合

无论道路怎么多样，旅行者总会到达共同的聚会地。

夏多布里昂（Chateaubriand）：《美洲游记》（*Voyage en Amérique*）（引言）

从连续到离散的过渡、火与雨的起源同短暂人生（这从时间域分割人口流，把它切割成世代层，从而就曾经能保持无差别的东西必然会变成分离的而言，在世代间引入了可与动物种间差异相比拟的间隔）的起源相接合，这一切题材都从本研究一开始起就由对南美洲神话的研究彰显出来。

在本卷中，我们专注于北美洲的一个狭小区域，这主要不是因为这个区域的神话提供与巴西和各毗邻区域的神话的种种共同之处，而是因为这两个地区按同样方式组织神话域。这不仅指具体看来的各个相似的神话，而且更主要地指它们的关系。我们已多次（本书第96及以后各页，159及以后各页；OMT，第403页）表明，如果在热带美洲存在一个神话B，它是对一个神话A的转换，还存在一个神话C，它是对B本身的转换，那么，只要在落基山脉西麓的这个北方地区里，有一个与A对应的神话A′存在，就足使我们可以先推知然后证实，这神话A′蕴涵B′，而B′转换它，其方式一如在另一半球里B转换A。这现象在C和C′那里也同样存在，而且我们有时还可能推进到更远。

切不可由此而下结论说，在别处不可能做出这种类型观察。但是，材料浩如烟海。因此，想要对北美洲的神话做详尽分析，就必须毕生以之，甚至需要多次再世。这样，我们不得不限于做部分的探讨，如在本篇和上

一篇里所能看到的。然而，哪怕只是为了避免观点错误，总扼地标定一下旅程路线，也是恰当的。这样做使得我们能够在我们考察的神话所在地区以外的北美洲其他区域里至少重遇一直为我们提供参照的盗鸟巢者神话。我们所以选择这神话的道理已逐渐明了。它在一个它起着接合点作用的体系中占据着中间的甚至中心的位置。这样，凡在遇到这神话的地方，我们就可以确凿地肯定，它所接合的那个庞大神话组也在那里存在。

我们以并非纯属任意的方式从阿拉帕霍人开始进行这种简要的探讨。于是，这种探讨沿袭我们在《餐桌礼仪的起源》（第 197 页）中为研究天体妻子神话循环所采取的那种次序，而不要忘记，这个神话循环与盗鸟巢者神话循环结成一种简单的转换关系。我们要补充一点，我们在本卷中（本书第 447 页）已回顾过的阿拉帕霍人神话呈现出与萨利希人神话有着令人瞩目的相似性。尽管实际的地理距离是遥远的，但我们也不用为之感到惊愕，因为阿拉帕霍人作为阿尔衮琴大语系最南面的代表乃来自北方。一次语言迁移把他们从也许位于苏必利尔湖西面的一个地区一直引到现在的科罗拉多州和堪萨斯州。这次迁移必定标志着在怀俄明的一个停顿时期，这部落最保守的一支历史上一直居住在那里。阿拉帕霍人在那里生活，也许与东部萨利希人有接触，何况后者曾经朝大草原方向越过落基山脉（本书第 380 页）。[17]

然而，盗鸟巢者神话在萨利希人和阿拉帕霍人版本之间的差异是细微的：

M_{759} 阿拉帕霍人：盗岛巢者

---

⑰ 我们欣闻语文学家指出，阿拉帕霍人的骗子的名字和科利茨人那里骗子的一个竞争对手的名字有着明显的相似性，前者由多尔西一克罗伯（Dorsey-Kroeber）标音为/Nih'ä^{n}ça^{n}/,后者按“一种（身份不明的）毛呈粉红色的、与鼠相似的动物”命名，由亚当森（第 230～233 页）标音为/Nəx ά́ntci/。

从前有个印第安人，已婚，有一个男孩和一个女孩。“骗子”想占有他的漂亮衣服和妻子，遂劝他到一堵岩壁的高处去盗鹰巢。这印第安人脱掉衣服，攀登岩壁。他觉得很容易攀登，因为这岩壁仿佛被修整过，呈阶梯状。可是，“骗子”把这岩壁升高，并使之变得光滑无比。因此，这印第安人无法再下来，被困在岩壁顶部。

这“骗子”并不像在萨利希人那里化身为他的敌手。他讲述了这个悲惨事件，仅仅隐瞒了他自己所做的事。他谎称，这英雄在失踪之前，把孩子托给他照料，把妻子遗赠给他。这女人答应了，但她的新丈夫马上就讨厌前夫子女。从此之后，后父或后母往往劣迹昭著。这女人疼爱自己的孩子，不堪目睹他们遭受虐待，遂决定公开她丈夫失踪的可疑境况。人们全都到了岩壁脚下，那里全是英雄日日夜夜洒下的眼泪变成的珍珠。人们求助于野鹅。它们一直飞到岩石顶上，驮着这人，把他又带回地面。人们就地照料他；他痊愈了，并且又恢复了昔日的高大结实。

于是，他去寻找妻子和孩子，找到了他们，供养他们，因为他的敌手不给孩子食物，想把他们马上饿死。然后，英雄藏进一个装肉的包里，突然抓住“骗子”，把他杀了。人们把尸体切割开来，又把尸块散布各处。

可是，“骗子”又复活了。他出走，到湖畔坐下，思考死亡的问题。有无必要使死亡成为决定性的？他看到一根棒头，然后看到一堆野牛粪，最后看到他掷进水里后漂浮于水面的一片植物髓质。可是，他倾向于死而复生。可是，一块石头不见了。这促使他改变主意。他得到结论，最好是人真正死去，否则地上会变得人口过剩。从那时起，生命只延续一段时间，然后人们死去。(Dorsey-Kroeber，第 78～81 页)

在这后一序列中可以辨认出盗鸟巢者故事的各个最完整的萨利希人版本中关于骗子制造一个人造儿子的序列（M_{667a}，M_{668a}，M_{670a}，M_{671}）。不过，那时问题在于为了给生物奴隶自由而创造生命，而这里牵涉到通过建立不可撤销

的死亡来赋予生命以期限，这些奴隶从此之后要经受生命终结，但关系到生命的结束而不是开始。因此，作为内容和形式不可分离之范例，这个阿拉帕霍人神话把这个序列从故事的开头搬移到最后。这样，它就显出与萨利希人版本以及本书开始时所考察的克拉马特人和莫多克人版本连成一体，而阿拉帕霍人同克拉马特人和莫多克人也共同有着装饰物起源的题材：从英雄被放逐期间的眼泪中生出的珍珠取代了他在康复期间在救助的姊妹那里发明的用箭猪刺制的绣品。大草原神话给予箭猪的不同地位（OMT，第 197～264 页）强加了这种代换。

最后我们要指出，阿拉帕霍人——他们的兴趣不在于火的最初起源而在于以取代很不方便的生火钻头的生火石的发明为代表的技术进步（M_{760}，Dorsey-Kroeber，8～9 页）——在同一神话中描述了允许登天但不允许再从天上下来的不连续攀升手段，继之而来的是连续的结合，但这结合又因这连续性而被赋予负面的功能（本书第 452～453 页）。这样，因为修整成梯级而易于攀登的岩壁便回复到了萨利希人获取火的神话的梯子或箭链；但是，骗子把它转换成绝对光滑的柱子，则这转换又回复到了萨利希人神话中这同一骗子的长阴茎（这里被从水平轴转移到了垂直轴）。在这些萨利希人神话中，长阴茎得到同样的反常功能，不然的话，它无法获得一个女人。无疑，阿拉帕霍人神话（$M_{761a,b,c}$）里不是没有长阴茎题材，不过，与萨利希人那里的情形相反，事情以对骗子不利告终：当人们割掉他的性器官后，他死于出血。从那时起，男人长着大小缩到适度的阴茎，企图强奸则要遭受严厉惩罚，大草原各部落里某些年轻人帮会热衷于干这种勾当（OMT，第 380 页）。因此，若干神话出于公共利益的考虑为了道德和实际的目的而起用在别处被赋予远为宽泛象征意味的题材。

另一方面，一种重要的象征作用被赋予盗鸟巢者神话，同时把这神话与天体妻子神话相联属（参见 OMT，第 203，243 页），因为两者都在太阳舞礼拜仪式中占有一席之地。在礼仪房室的里面，一根棒有两个尖顶分叉，分

别朝东方和西方，插入地中，支承一只身份不明的小鸟的皮，鸟朝北。这个标记象征英雄骑在鹅背上降落（Dorsey-Kroeber，第 80 页；Dorsey：5，第 86 页）。这个细节将在我们的结论中占有不容忽视的地位（本书第 641 页）。

除了这个盗鸟巢者神话“正常”版本，阿拉帕霍人还提供了一个不大容易识别的版本，而由于我们将会明白的理由，值得注意一下这个版本。

$M_{762a,b}$ 阿拉帕霍人：两兄弟

一个大头领有一个年轻的兄弟，他的名字用英语标注为 Lime-Crazy 或 White-Painted Fool（白色傻瓜）（也许是没有明确意义的词组）。这男孩又懒又肮脏。一天，他的哥哥羞辱他，激他去洗澡、梳头、洒香水；还给了他漂亮衣服，叫他到聚集在河边汲水的年轻女人那里去。

这英雄听从这些告诫，但做过了头。他调戏、勾引这些诱人的女人，甚至已婚的女人。人们很快把他视为公害。有一个女人作为代表去村长（即头领）那里，向他保证，他将拥有更大权力和无数物质利益，条件是他答应把他的兄弟杀死或者放逐到远方。

这村长为这些说词所动，答应了下来。人们一连两次把这兄弟捆绑起来，扔进一条深水河里，但他却安然无恙地出得水来，变本加厉地向村长和战士们的妻子进攻。最后，他的哥哥带他去打猎。哥哥杀了一头野牛，把它切成碎块，随即命令这年轻男子待在原地，挥舞树枝，驱赶飞虫，而他自己回村去叫人来帮助运回所有这些肉块。可是，他一去不复返，这英雄忠实地执行命令，不断围着这肉转，给它扇风。这样过去了许多年。他杳无音讯。人们断定，他已死去。

不过，村民们只是想摆脱这个讨厌家伙。这个结果实现之后，他们又转而反对村长，抗命他的权威，剥夺他的全部财产，把他驱逐。他备受凌辱后，偕妻子凄凉地离开营地到远处生活。一天，妻子建议他去找弟弟。他在当初抛下弟弟的地方又发现了他。弟弟的四分之三埋在地下，只有头

露出地面，还有树枝仍在左右摆动。他叫弟弟从洞穴里出来，但后者不肯，继续按照他曾下的命令驱赶飞虫。

妻子也帮助丈夫一起恳求。每次他们一起来访问英雄，后者都埋得更深一点，不过总是在摇动树枝。这肉处在英雄日复一日围着猎物碎块踱步而形成的圆坑里，仍旧是新鲜的。最后，嫂嫂向他描绘了她和丈夫沦落到何等悲惨的境地。于是，他同意跳出洞穴，陪伴他们，但用一根大头棒取代树枝。

当他们越过营地的围篱后，这部落的年轻男人们跳起舞（M_{762a}），老人们擂起鼓（M_{762b}）。英雄要求嫂嫂宣布他的归来；起先，人们辱骂她，然后向她抛掷融化的油脂，弄脏了她仅有的一件衣服。最后，这英雄出现了；他命令所有人都盘腿而坐，叫嫂嫂用大头棒痛打他们。经过这样的体罚之后，老村长和妻子又收回了食物储备和其他财物。他们重又享有普遍的尊敬，拥有奴仆。

但是，人们仍害怕，诅咒英雄。情敌们（M_{762a}）或者哥哥自己（M_{762b}）唆使他去打猎，叫他越过一条大河，去盗俯视对岸的山岩上的鹰巢。当英雄搜集羽毛之际，同伴们却乘唯一的一艘船逃离。幸好，一只猎鸟鹭或鹰教他去恳求"水父"。"水父"利用所献祭的鹰毛使他渡越河流，直到河中央。他在那里用一支骨笛发出尖厉的叫声，跳到空中，直到天上，下面水波喷涌，但碰不到他，却引起了大洪水，而他安然无恙地降落在小山顶上。一切如那鸟所预言的那样。当水退掉后，英雄又回到营地。（M_{762a}）在最后的旅途中，按照一些版本是白色猫头鹰也即雪暴，按另一些版本是闪电置他于死命。（M_{762b}）（Dorsey-Kroeber，第23～31页）

这样，我们结束了对M_{759}的分析。既然如此，我们首先要指出，在这个神话中，向有角的妖怪献祭鹰的羽毛，让人想起太阳舞仪式（Dorsey-Kroeber，第28页注；Dorsey：5，第201～202页）。M_{759}、M_{762}和天体妻子循环

三者已经从这个方面关联起来。

尤其是，显而易见，M_{762}依从于我们已多次提起但只勾勒概要的对于盗鸟巢者神话的“波提乏转换”。这已是下述事实的结果：英雄的分离发生在远方。这是这种转换的特征，如我们马上就要看到的那样，从中部阿尔衮琴人一直到奇努克人（M_{659}），都是如此。只有上面已讨论过的情形（M_{661}，第363～368页）是例外，在那里，从烹饪代码到服饰代码的转换允许维持垂直分离，但这分离这时成为最后决定性的，这是它在这种改变了的背境中的非相干性的征象。

可是在M_{762}中，波提乏转换成体系地反转，因而它自身直至细枝末节上都呈现反转的形相。这里不是一个贤明英雄拒绝与其父亲或兄弟的妻子乱伦，或者他不公正地受到这种指责，尽管他不为女亲属的不良居心所动，而是一个受哥哥（在别处他扮演被冒犯的丈夫的角色）教唆的荡子，其所作所为直如唐璜（Don Juan），活动范围不是在家庭内部，而是在外面。我们马上就可以看到，在各个阿尔衮琴人版本中，置英雄（连同其父亲或兄弟）于死地的阴谋的策划者之一还抢夺了他的财产；因此，使英雄受害的侵犯还使他贫困。不过，在M_{762b}中，英雄的兄弟或者其近亲或远亲必须向受害者的家属付出沉重的赔偿，尤其在关涉已婚女人时，所以，英雄自己的侵犯引起不是他自己而是他亲属的贫困。另一方面，M_{762}的阴谋策划者们向英雄的兄弟保证，如果他答应为他们的邪恶计划效劳，就给予他各种各样的财富。然而，这英雄起初就一无所有，因此必须向他提供衣服。实际上，这里一个唆使其兄弟放纵的男人受到集体的嫉恨，而他自己的妻子一点也不怕这兄弟。因此，嫉恨不是从内向外而是从外向内作用。

波提乏转换使英雄分离到一个岛即四面环水的地上；在M_{762}中，最初的分离尝试尽管重复进行了两次，但仍归于失败。人们未能将英雄溺死在深水河即两边以地为界的水中。因此，这个插段似乎仅仅旨在通过反转另

一种程式来排除它，以便分离后来在地面范围里取得成功，那时**猎野牛**取代**采集潜鸟**蛋。不过，英雄通过顽强行走而掘出一个里面充满始终新鲜的肉的圆坑。这样，他就引起出现一个由地环绕的空虚空间，而其反转形相就是岛——四面环水的地的突出部——据各个“正”版本说，那里没有任何可吃的东西。

M_{762}的在地中越陷越深的英雄也反转了被放逐到天空的盗鸟巢者这个人物，这种向低处的分离作为附加的分离加重了波提乏转换的英雄通常所遭受的仅仅向远处的分离。我们已表明（第 446 页），坚持遵从一项命令而被从低处向高处摇摆以便驱赶飞虫的树枝如何与盗鸟巢者循环中允许英雄垂下地面（条件是他严格遵从各项命令）的编织绳相对立。天体妻子循环的各个萨利希人版本中的情形也一样，在那里，这些女人把绳梯转换成秋千——与树枝相反——其下部从一个位于高处的固着点出发进行摆动。

在英雄被放逐之后，波提乏转换中的主犯们变得富有了，而在这里则变得贫穷。此外，如果说在前一种情形里，一个对姻兄弟或前妻儿子充满仇恨的女人造成了分离，那么在后一种情形里，同一个女人通过显示温情而成功地获致结合。这个女人被同胞用油脂——因而是一种**食物**——弄脏，所以也重现了被**粪便**弄脏的受害者，后者我们已在神话组 M_{654}—M_{657} 中遇到过，而且我们也可以看到他在波提乏转换的阿尔衮琴人版本中重新显现，代价是以一个双重反转作用于侵犯的方式以及这里所应用的方式的象征价值（本书第 550 页）。我们同时还看到，M_{762} 中恶人所受到的惩罚即笞刑（更厉害地，当他们跳舞或击鼓时还打断他们的腿）反转了盗鸟巢者故事的一个奥马哈人版本（M_{771a}，本书第 560 页）给他们的惩罚：借助于一个魔**鼓**，它的声音先把他们升到高空，然后使他们跌到地上，摔断骨头——而按照 M_{762}，这英雄被魔**笛**的声音拯救，这笛声先把他抛入水上方的空中，然后又使他安然无损地跌落在一个更舒服的地方。此外，M_{762} 在最后一个序列中显示出与盗鸟巢者神话有直接的亲缘关系。在这个序列中，英雄的敌人

们打发他去盗鸟巢，但这巢位于一条大河的彼岸（这与波提乏转换的湖中央的岛不相容），因而使他在水平轴上分离（反转了作为盗鸟巢者循环之不变特征的垂直分离轴）。与这后一循环中的情形相反，英雄在那里获得鹰羽丰收，而正是靠着这些羽毛，他才能付给一个水妖渡河费；因此，这水妖在水平轴上转换了 M_{759} 的鹅所象征的垂直摆渡者们。它们也是水生动物，但却是作为禽，即生活在水上而不是水下的动物；而且英雄也靠它们的翼因而也是羽毛运送。

M_{762a}没有告诉我们英雄的结局。M_{762b}使他死于雪暴，或者雷电。在一种情形里为天上的火，另一种情形里是严寒，但两者都与波提乏转换的阿尔衮琴人版本中英雄自己消灭恶人的方式相对立：借助大地发出的强热——它能使河水沸腾。

我们初次引入这个阿拉帕霍人神话，目的正是为了通过重构其聚合体来解释盗鸟巢者故事的一个汤普森人版本（M_{670a}）中的就其本身而言无法理解的事件：瞎眼老妪手挥球果类植物的树枝。在那儿，我们还试图展现由两个对立而又相关的项构成的一个对偶的运作价值，一个项是秋千（从低处向高处摇动的树枝提供了它的反转形相），另一个项是连合门，关于它，我们还假设过，另一对瞎眼老妪（她们在天上）涉及它。现在我们表明了，包含树枝摇摆题材的 M_{762} 反转了波提乏转换，而这转换本身又是对盗鸟巢者神话的转换。如果第 444～448 页上提出的假说是成立的，那么，由此可知，波提乏转换的各个正版本必定包含连合门的题材。一些苏人和阿尔衮琴人神话证明了这一点。

尽管黑足人和克里人属于阿尔衮琴语系，阿西尼本人属于苏语系，但这三个部落占据着相邻的领地，我们在此所涉及的他们神话的领地也非常接近。因此，我们毫无困难地把它们组合起来。[18] 它们还让我们得以观察到盗鸟巢者神话和波提乏转换之间的若干中间类型。人们明确地把一个黑

足人版本归入前一组。(M_{764}，Josselin de Jong：2，第 60～63 页）在这个版本中，一个印第安人垂涎朋友的财富，使他下到一堵上面有鹰巢的岩壁下面，然后抛弃了他。鹰表现出提供帮助的善意。雏鹰长大后，母鹰把英雄带到地上。他剩下要做的就是杀死这奸诈之徒，进行报复。他便这样做了。这个版本有两个细节尤其引人注目。作为鹰的客人，英雄的生计是把他从猛禽那里得到的那部分肉放在太阳下晒，以此方式烹饪这肉。由于他向低处分离这个事实，他又回到了前文化状态，也可以说是自然状态。然而，在这同一神话的各个南美洲版本中，这英雄因被分离到高处而获得了烹饪用火和文明技艺。因此，他达致社会状态。不过，在这两种情形里，生者，尤其英雄的父亲几乎以同样的语汇解释他的回归。

按照谢伦特人神话 M_{12}，英雄开始时隐蔽起来，仅在悼念死者的节庆之际出现在亲人面前。(CC，第 103～106 页）在黑足人神话 M_{764} 中，父亲在初次重逢其儿子时说："他好像是从鬼魂世界回来的。"我们还记得，参照神话 M_1（它反转各个热依人版本）把这父亲对犯乱伦罪的儿子的报复一分为二：在把他逐到天上之前，父亲徒劳地试图先派他去西方，到**水下冥界**寻找声响嘈杂的礼仪乐器，借此把他弄死。因此，这种双重分离即先向远处的水中然后向高处的天空的分离在同一单个神话之中汇集了两种图式，而我们目前在考察的各个北美洲部落则在它们之间举棋不定，视这些毕竟十分相似的神话较大程度上从属于盗鸟巢者神话还是这同一循环的波提乏转换而定。然而，这两种类型的差异何在呢？这差异源于盗鸟巢者神话把这英雄从人获取烹饪用火的情节建基于**姻亲**之间，以及更具体的妻子的给予

---

⑱ 我们把一个说教性的小转换撇在一边，它在阿拉帕霍人和格罗斯一文特人那里得到证实（$M_{763a,b,c}$，Dorsey-Kroeber，第 262 页，Kroeber：6，第 118～120 页）。在那里，这个年轻男人向他的姻姊妹（兄弟的妻子）的追求屈从或者不屈从。他很快发现，她更喜欢一个偶遇的异乡人，想与后者联合起来杀他。这英雄获胜后把这女人还给兄弟，最后还向兄弟作忏悔，得到了他的原谅。他们一起杀了这不贞的女人。

者和取受者之间的对抗，最终则衰减为朋友间的含混联系（试比较 M_{179} 和 M_{764}）；然而，波提乏转换建基于**近亲**之间的对抗：父亲和儿子之间或者分别为哥哥和弟弟的兄弟之间。如果说从克拉马特人—莫多克人一直到萨利希人都可观察到的盗鸟巢者神话的骨架似乎不符合于这个对比，那么，这是因为这骨架利用了系统的另一个潜在可能性：

博罗罗人（○=△ / | / △）⇨**克拉马特人—莫多克人,萨利希人**（△ / | / ○=△）

在《生食和熟食》（第 96～98，125 页）中，我们已表明，参照神话 M_1 如何处于这两种类型的交点。它建基于父亲和儿子间的对抗，但由于博罗罗人那里实行严格的母系继嗣制，所以儿子属于他母亲的社会群体，后者相对于父亲处于给予者的地位。因此，我们可以明白，这参照神话为什么诉诸两种分离图式，而整个美洲似乎一致地把这两种图式赋予各个相对立的对抗形式。

我们逐渐得出了这样的结论：在两个美洲的神话体系中，盗鸟巢者神话起着接合点的作用。不过，现在，我们隐约看到了再前进一步的可能性。因为，如果说这神话分成两个程式，一个服从一种原型（它首先在热依人那里分离出来），另一个通往波提乏转换⑲，那么，在这两个程式之间，参照神话 M_1 扮演着原初接头的角色；而且现在我们明白，为什么在所有可由我们支配的美洲神话中间，甚至在我们还不明就里之前，正是这个神话已摆在我们面前。

各个阿西尼本人版本也在这两个程式之间摇摆不定（$M_{765a,b,c}$，

⑲ 我们撰写这些文字时，《博罗罗人百科全书》第二卷尚未出版。在这一卷里有 M_1 的一个迄未刊布过的异本。这若不是出于编纂者灵机一动的改动，那么，便非常接近于波提乏转换，因为这里不是一个儿子强奸母亲，而是一个继母勾引前妻的儿子（E. B. Ⅱ，第303～359页）。

Lowie:2，第150～154页以及参见M_{504}，OMT，第437页)：或者英雄的父亲使他向远处分离到一个湖中央的一个岛上，或者由他的哥哥这样做，或哥哥使他向高处分离到一棵树上，借口叫他到那里盗鸟巢；但因为哥哥砍倒这树，英雄跌入水中，所以这两种类型分离之间的对立减弱到最低限度。然而，这现象看来与另一现象相联系：除了嫉妒的亲属（父亲或兄弟）之外还出现了一个恶人，他本身是英雄姊妹的丈夫的姻亲，他虐待这姊妹，因此英雄在一个水妖的帮助下进行了两次报复，首先向一个姻亲，然后向一个亲属。因此，阿西尼本人版本证实了上面几个段落的分析。

它们还以另一种方式证实这分析。在这些版本中可以看到属于阿尔衮琴语系的各相邻部落的版本中也具有的一个特征。波提乏转换的几乎所有英雄都以一些相似的方式进行报复：或者使太阳趋近大地（M_{765a}），或者命令受虐待的姊妹去点燃一个大火炉，或者他们自己引致强烈的热，使水变成蒸汽，浸在其中的奸诈之徒丧了命（M_{765c}）。因此，地上起源或天上起源的破坏性火（不过在后一种情形里，必定从太阳一直降到地上）反转了使太阳远离人类的建设性烹饪用火；按照盗鸟巢者循环，这火的获得使人类摆脱了所面临的残酷抉择：或者吃生食，或者把食物置于唯一太阳的热之下进行烹饪，因而有自己也被烧毁之虞。不过，事情还不止于此。像在克里人（$M_{766a,b}$）那里一样，阿西尼本人那里也是英雄阴险地劝告父亲用油脂——有时说明是熊的油脂——涂身来抵御即将到来的大火，而这危险的预防措施使他变得更加易燃。油脂是一种食物，它甚至使肉具有更大的食用价值（本书第581页）。所以，英雄所引致的破坏性火完全作为烹饪用火的反转出现。此外，我们以上（第546页）已指出的从神话组M_{654}—M_{657}（在那里，一个男英雄或女英雄正是被一头熊以**粪便**弄脏）一直到M_{762}（在那里，女英雄被油脂即一种**食物**弄脏）都存在的转换在这里继之以用油脂作为手段，但它不是被**烹饪**或**排泄**而是被**烧毁**，也就是说，从最初的**腐烂**范畴过渡到后来的**烧熟**的范畴，最后的**烧焦**的范畴（参见CC，第382页）。

各个阿西尼本人版本的最后一个方面引起我们注意。M_{765a}说，英雄在回家路上看到两个深渊，它们的两岸迅速地分开而又趋近。他向每个深渊投入一条小鱼，乘大地合拢以便吞没鱼的当儿越过它们。如同我们已假设的那样（第547页），波提乏转换因此又重构了连合门题材，连合门借助一个人献祭小鱼而被中性化，它被从垂直平面转移到水平平面，从而双重地反转了真正的连合门，后者在神话组M_{375}、M_{382}等等中只要人不能逾越它们，就不给人吃大鱼的权利。

许多阿尔衮琴人版本给英雄或其父亲取的名字似乎有某种共同之处：阿耶茨（Ayatç）（M_{766a}）、艾奥斯韦（Aioswé）或艾斯韦奥（Aiswéo）（M_{766b}）、阿耶萨（Āyasä）（M_{767a}）、艾阿雪乌（Aiasheu）（M_{767d}）或较疏远的阿卡塔霍涅塔（A'katahōneta）（M_{505}）。佩蒂托（Petitot）（1，第451页注①）把前一种形式译为“异乡人”，并指出，它从两个词根派生而来，一个词根意为“连结，依附”，另一个意为“覆盖，埋藏”，这反转了汤普森人给盗鸟巢者取的名字的意义：“提起”（本书第416页）。迈克尔逊（Michelson）（他无疑是个优秀的语言学家）把后一种形式（载Jones：3，第77页）译为“落在后面的人”，这意义对于神话分析来说也是令人满意的，因为它证明了波提乏转换所固有的水平分离，这与英雄的汤普森语名字所指涉的、盗鸟巢者循环所固有的垂直分离轴相对立。[20]

如果这些人名对比得到证实，那么它们将引起我们很大兴趣，何况各个阿尔衮琴人版本又从另一方面证实我们就萨利希人神话提出的假说：瞎眼老妪是连合门的天上对应者。于是，对我们来说是演绎的问题，而阿尔衮琴人现在为之提供了经验证明。实际上，它们把英雄在阿西尼本人神话

⑳　另一方面，英雄父亲的奥吉布瓦语名字的形式/āyāsä/（参见纳斯卡皮语/ayas・i/，Speck：11）发生了问题，因为琼斯（Jones）把它译为“偷肉贼”，而各相近神话使我们得以阐明这词组的意义（本书第554页），尽管我们未明显看出它与其他异文有词源关系。

(M_{765a}) 中和克里人版本（它称之为“大地之口”）(M_{776a}，Petitot：1，第451～459页）中所遭遇到的水平连合门代之以两个前臂和肘部布满匕首般尖骨的瞎眼老妪（M_{766b}，Skinner：1，第92～95页）或两个企图把英雄放在她们充满脓的膝部下面闷死的瞎眼老妪，然后是另外两个瞎眼的、肘部有锥子武装的老妪（M_{767a}，Jones：2，第381～399页）；或者（M_{505}，Jones：3，第75～89页）两头食人美国山猫，它们也在阿西尼本人那里得到证实（M_{765c}），然后是两个瞎眼老翁，英雄诱发他们争吵，最终按照已由其他阿尔衮琴人神话和一些阿塔帕斯干人和犹特人（Ute）神话例示的一种图式，一个老翁杀了另一个，而在后一些神话中，这图式单独出现（M_{685}—M_{687}，本书第429页）。而且，两个瞎子之与连合门的象征性对应关系不仅仅产生于这样的事实：对于同一些神话（以及在克里人那里从M_{766a}到M_{766b}），这两个题材从一个部落到另一个部落是可以交换的，而且还起因于这些神话所讲述的英雄消灭这些食人女魔时采取的方式：“他想出一条计策，让两个老妪自相残杀。他不是去坐在她们之间，而是挥舞一根顶端上缚着一块薄皮的棒头……她们听到这阵窸窣声，以为这是英雄坐下时发出的。于是，两个老妪转过身，各自用肘部朝后面击打。她们被这动作激怒，逐渐靠拢，最后相互厮打，还向自以为的受害者发出胜利的呼叫。她们各自同时用匕首将另一方杀死……”（Skinner：1，第94页）

M_{766a}、M_{767a}的英雄在被囚禁的岛上吃生蛋或者找不到任何吃的东西。因此，他没有火。在一个水妖让他渡过河之后，他首先遇到一个老妪，她用一个汲不尽的锅子给他进食，然后又遇到刚才我们已读到其亡命的两个老妪。按照M_{766b}、M_{767a}[版本$M_{767b,c}$（Radin：4，第27～31页）比较贫乏，我们仅仅为了备查而列举它们]，英雄还必须避免撞击横悬在小路上方的人的残骸而发出声响。否则，凶残的狗的主人会被这声响警觉而杀了他。这英雄不小心碰着这骨，但他挖了地道逃走，在地道口放上一只塞满稻草的白鼬，以便让人以为只是个普遍的洞穴。追逐他的众狗中了

计。暴怒的主人指责它们撒谎，与人同谋，把它们杀了。按照 M_{767a}，从一头美洲旱獭身上剥下的皮囊挖了一条绕过残骸的地道；但它出来时太匆忙，笨拙地碰撞残骸而发生声响。总之，在这个插段中，英雄在冥界面临由**不得发出声响**的残骸为象征的死亡威胁，得到**地下**动物救助，尽管它们并非总能胜任这个工作。因此，不管怎样，这个插段令人惊讶地想起在博罗罗人参照神话 M_1 中英雄向鬼魂世界的征伐，其间他必须随身带着仪礼刮响器和铃铛而**又不让它们发出声响**，他靠一些**空中**动物帮助而完成了使命，它们靠迟钝甚至笨拙逃过了死亡。（CC，第 47～49 页）这种对比可以看得更清楚，如果我们注意到下面两点的话：按照 M_{767a}，这些骸骨是肩胛骨，而这是世界上实行肩胛骨占卜（scapulimancie）的那个地区的礼器；在南美洲，刮响器也是礼器，在这种场合，人能够领会鬼灵的心意（在另一种情形里，人能够预卜这种心意）。

当 M_{767a}的英雄回到村里时，他发现母亲遭父亲虐待而赤身裸体，还瞎了眼睛。他给了她衣服，向她眼睛吹气，使她复明。相反在 M_{505} 中，因为母亲在他失踪后收养了一个孩子，所以他惩罚她，强迫她烧死这个替代儿子。

按照 M_{766b}，这父亲是猎熊好手，他养成了躲藏在他储备的油脂下面来逃避火的能力。但是，这种防卫措施是徒劳的；英雄和母亲逃过大火的劫难之后，分别变成灰“橿鸟”（*Perisoreus canadensis*）和美洲“鸲鸟”（*Turdus migratorius*）。这个结局又回到了一个锥心人神话（M_{748a}，本书第 526～527 页），在那里，母亲也变成“鸲鸟”，儿子变成“鹡鸰”。我们已经看到，这两种鸟当时获得了时间轴上的周期性功能，即一个报告下一个死者，另一个报告恶劣天气。不过，这个克里人神话将“鸲鸟”和灰“橿鸟”相关联而又对立起来，后一种鸟至少在东部阿尔衮琴人那里拥有营地强盗和偷肉贼的恶名。人们称它为“贪心鸟”或“贼鸟”，它引起印第安人的刻骨仇恨，他们一抓到它，就残忍地折磨它，活拔羽毛。（Speck：5，第 365～366

页；Desharats，第 66 页）然而，基卡普人版本（M_{505}）的英雄把其奸诈的仆人变成“鸦”，这种鸟也是又抢又偷，此外，奥吉布瓦人版本 M_{767a}的英雄的父亲（不知何故，而且与其他一些版本相反，他的儿子原谅了他）被叫做“偷肉贼”（本书第 551 页注⑳）。这足以阐明灰“橿鸟”的语义功能。如果说锥心人和卡里埃尔人赋予“鸲鸟”的阴间引领者的功能在克里人那里仍保有的话，那么，这两种鸟如此便可以说作为“窃贼”而接合和对立起来。一种鸟窃取食物，另一种鸟窃取寿命。就灰“橿鸟”而言，这种功能似乎完全与它在东部阿尔衮琴人那里所具有的名字相吻合，而英属殖民地给它取名“whiskey-jack”（噪鸦），因为实际上这与印第安人给他们的骗神取的名字威斯克德杰克（Wiskedjak）同音异义（Speck：5，第 365 页）。

一个克里人神话（M_{768}，Skinner：1，第 107～108 页）提供了又一证明。它继一个英雄引起（或者像这里一样也是预知并报告）全世界大火之后开始。他的父亲（他与之敌对，死于大火）名叫艾阿西欧（Aiacciou），无疑源出我们已强调过在这组神话中保持不变的那个词根（第 551 页）。也是按照 M_{768}，英雄划出一个区域，允许所有他欲宽恕的人进入里面。不过，上面各个神话把这种恩惠保留给母亲、最后还有父亲和若干特许者（M_{767a}），而这里则一切生灵皆可得到庇护。在大火之后，英雄赋予每个动物种以示差特征，从而防止了因某个种企图侵占另一个种的特征而导致混乱局面。他还给每个村民都取了个名字。他叫母亲为“鸲鸟”，传述者认为这是“因为她生性温和”，给自己取名“黑鸟”（blackbird：*Agelaius*?），“因为这鸟仅在春天来归”。美洲“鸲鸟”的情形也是如此，斯佩克（Speck）（5，第 372 页；7，第 79 页）指出，它早早来归，并且具有气象学功能：当它在白昼鸣叫时，预告着天要下雨（本书第 525 页）。尽管这个神话里发生向季节代码的转移，但这两种鸟在与另一种鸟（转换成金黄色“啄木鸟”的英雄姊妹）同等的地位上掌司一方面在动物种之间引入不同的差距，另一方面在人之间引入不同的差距，而文本说（参见 L.-S.：9，第 7 章），专名的拥有赋予人以

“示差标志”。总之，在这继波提乏转换之后的接续部分里，英雄之被放逐到远方引起了破坏性的地上大火，然后又引起了特异差别的建立。然而，我们还记得，各个萨利希人神话把这第二个结果同天上火的建设性获取——朝向高处的远征——连接起来，把这解释成对原始动物连续统实施减损的结果（本书第 502，537～538 页）。

总的来说，盗鸟巢者神话（它本身是在另一根轴上对造物主“月亮”故事的转换）的波提乏转换伴随着一整系列简单拓扑运作，这里举其主要者如下：

（1）**垂直分离**　　　　　⇨**水平分离**；

（2）**不敏感的摆渡者**　　⇨**敏感的摆渡者**（本书第 480～481 页）；

（3）**垂直连合门**　　　　⇨**水平连合门**

（**在天上**：瞎眼老妪）⇨**水平连合门**

（**在地上**：瞎眼老妪，和边岸活动的深渊）；

（4）**秋千**（从高到低摆动）⇨**树枝**（从低到高摆动）。

这样，这转换把一些题材整合成单一的神话，而这些题材在落基山脉以西和热带美洲那两个地区则要求两个神话：垂直轴上的盗鸟巢者神话以及水平轴上的造物主“月亮”故事（M_{375}、M_{382} 等等）或者在亚马逊的波罗诺米纳雷故事（M_{247}）和其他类似神话。而我们现在明白，《生食和熟食》（M_{124}，第 264～313 页）中已详尽讨论过的谢伦特人关于阿萨雷的神话也可列入其中，但条件是作第二次的（相对于前面的转换）转换：**月亮的起源⇨猎户座和昴星团的起源**。这是两个原因促成的结果。一方面是我们前面对一个黑足人神话 M_{591} 的讨论（本书第 232 页），另一方面是这样的事实：这个神话——它转换了阿萨雷神话，还考虑到昴星团的起源——以雨季的到来结束一场大火（它可同前面就此讨论过的那些神话的大火相比，后者使河水沸腾）。然而，这种作用于一场起源于地上或天上的大火（这火在这里一直烧到尽头，而在那里被适时制止）的征象变化伴随着向垂直分离轴的

回归，从而至少就这个关系而言闭合了这个转换循环。

各个苏人版本与刚才讨论的各个版本的相似性从一个达科他人神话的题目就已显示出来："鸟的民族"。文本对之未作解说，因为传述者凭记忆复述，把故事缩短了：

M_{769a} 达科他人：嫉妒的亲属

在一个富有的印第安人家庭里生活着一个兄弟和一个姊妹。这姊妹非常美丽，骗子伊克托米（Iktomi）垂涎于她。因此，他与嫉妒年轻堂兄弟拥有许多马匹的一个亲属相勾结。他们共谋偕这年轻堂兄弟一起到一个岛上收集鹰的羽毛，然后把他丢弃在那里。一个长角的水妖把他带回陆地。英雄又找到了姊妹，她已嫁给伊克托米，遭到他虐待，他用余烬烧她的脸。他杀了这个恶毒的姻兄弟和偷马的堂兄弟，再用他带来的鹰羽毛装潢房舍，成为第一个……文本终结于这个空缺。(Beckwith：2，第 411～413 页)

一个更老的版本（M_{769b}，Wissler：1，第 196～199 页；亦参见 M_{769c}，Riggs：2，第 139～143 页）给英雄陪衬一个恶毒的姻姊妹（哥哥的妻子，诬蔑他乱伦）和一个同样恶毒的姻兄弟即姊妹的丈夫，他通过共谋得到她之后就一直虐待她。英雄被这奸诈之徒丢弃在一个荒岛上，以野生浆果和根为食物，这些东西出地面时哗啦作响。一个有角水妖使他渡过湖，自己死于闪电。因此，像在各个阿尔衮琴人版本中那样，这也是一个对大气紊乱敏感的摆渡者。英雄逐次遇到一些鼠，它们栖息在一个野牛头颅里，哭泣它们的"祖父"去世，他把它们全杀了；一个老妪，她想把他放在她的畸形肥大的腿下轧死，可是他杀死了她，焚化了她的尸体："如果他不这样做，那么，女人就总是使她们的腿膨胀，把男人放在这虎钳上轧死。"然后，他造访一个女人，她给他吃自己的脑浆（她从自己头颅顶部一个开孔中汲取出来），想以此毒死他；但一个有囊的鼠慷慨相助，及时钻破锅子，

让里面的食物流失。英雄从炉中取出一块炽热石头，扔进这罪女的头颅孔中，把她杀死，再焚烧尸体："如果他不这样做，那么，女人总是会把她们的脑浆混入她们烹饪的食物中毒死男人。"然后，英雄来到一个好客的老妪那里，她有两个美艳的女儿，睡在房舍里相对的两端。她们引诱他，他不表示反对，她们争吵起来。她们的有齿阴道吱嘎作响。这是因为英雄用鹤（或者鹭）的喙接连杀死她们两人。从此之后，女人对情人再也没有危害。这次历险之后，各种各样动物都追随他。他伪装成老翁。尽管一个女人已与迫害者们勾结，但出于同情，她向他说明，他后面尾随着又老又弱的臭鼬、箭猪和獾，他可以吃它们："人这样就学会了吃动物的肉。"最后，英雄回到家里，认出一个受丈夫虐待而早衰的女人就是姊妹。他痛打这坏丈夫，因此，"现在一个受虐待的女人的亲属要惩罚她的恶丈夫"。英雄又找到了父亲，他盼望儿子和所有亲人而忍受感情折磨。英雄去为他们打猎，杀死一些野牛，鸟和其他动物为它们而凶残争斗。所有的人都死于这场争斗："正是由于这个缘故，现在动物吃人。"（Wissler：1，第196～199页）

这个意外的结局给我们已随处指出的所有原因论功能又增添了最后一个。无疑，它关涉食腐动物、食尸者，它们是原始动乱的仅有幸存者，在这场动乱中，女人扮演扼死者、毒害者和阉割者的角色（对待老翁例外）。像已提到过的里格斯（Riggs）的版本（M_{769c}）一样，一个源自加拿大达科他人的版本（M_{769d}，Wallis：1，第78～83页）也表明，英雄被骗子（这里名叫"蜘蛛"）强迫喝他自己的尿，吃自己的粪便。在返途中，他也经历各种遭遇：三个好客的老妪，然后是两个食人女人。后者徒劳地试图用以人发编织的毯子闷死他；后来他娶她们为妻，从此她们来了月经。两个女人各生下一个男孩。这两个小孩长大后引父母亲去探访父方亲属。英雄重逢已嫁给"蜘蛛"的姊妹，"蜘蛛"虐待她，用余烬烧她的脸。现在轮到他强迫这凶残的姻兄弟喝自己的尿，吃自己的粪便，再用火烧死这姻兄弟，

从而引起一场大火，使所有居民都丧生，只有他的父亲和母亲幸存（在里格斯版本中，他必须让被他的姻兄弟杀害的亲属复活，仅把这姻兄弟用余烬烧死）。

我们已指出，在这从阿尔衮琴人到苏人的过渡过程中，有着各种各样转换。首先是从由旱獭剥下的皮制成的**囊**（M_{767a}）到有**囊**的鼠的转换（**作为容器的囊⇨作为内容的囊**），这转换也许不仅仅在法语上是意味深长的。实际上，在一种情形里是动物或其活的皮囊掘一条远离邪恶**残骸**的地道；在另一种情形里，动物在锅里挖一个洞，从而相反地打开了通向柔软物质即**脑浆**的通道，脑浆与 M_{767a}所提到的肩胛骨所缺失的骨髓一样，也与坚硬的骨组织相对立。在 M_{766b}、M_{767a}中，问题在于不要发出声响，而英雄或帮助他的动物都没有做到。相反，在 M_{769b}中，他在两个女人争宠时保持沉默，此外，他还两次得到声响的救助。一次是他在岛上食用的野萝卜长出时所发生的声响，一次是勾引他的女人的带齿阴道发出的声响，由于如此得到警告，他成功地逃脱了被吃掉的厄运。

与阿尔衮琴人神话的连合门相等同的食人女魔配备有切割的、朝向外面的武器：尖骨、锥子（除了 M_{767a}的充满脓的膝盖，它在这特定情形里是对 M_{769b}的有毒脑浆的反转）。除了在把这两种类型结合起来的 M_{769c}之外，达科他人神话中的食人女魔拥有致挫伤的或朝向里面的武器：形成虎钳的腿或有齿阴道，再加人发做的网罩（M_{769d}），它们与骨匕首相对立，如同软之对于硬，因此其方式一如脑浆和失去内部的髓的骨头间的对立。鼠居留在野牛头颅之中这个事件（这例示了生和死之间的佯谬对比）也可能包含上述对立的涵义。不过，为了确信这一点，应当探究一下这个题材所属的、在大草原神话中看来可与许多其他聚合体互换的聚合体。因此，我们现在撇下神话的这个方面。

我们需要弄清楚的倒是刚才列举的那些转换的理由可能是什么。里格斯的版本（M_{769c}）和加拿大达科他人版本（M_{769d}）同时延长并二分了一个

转换，而我们经过这个组的全部神话，从神话集合 M_{654}—M_{647}（受害者的头充满粪便，本书第 346～353 页）一直到经过食物中介而被烧死的奸诈之徒（M_{765a}，$M_{766a,b}$），中间经过一个被熟食弄脏的女受害者（M_{762}），都一直遵从着这个转换。然而，这里首先是女受害者、英雄自己，然后是一个奸诈男人不得不摄入粪便；另一个女受害者即英雄的姊妹则脸被余烬烧坏。这主要对立：**（粪便：食物）∷（破坏性火：建设性火）**处于神话的开头（奸诈之徒强迫英雄喝自己的尿，吃自己的粪便）和同一神话的结尾（英雄使所有的人都死于一场大火）之间；不过，倒数第二个插段里对英雄主要敌人进行了两次相结合的人身报复：这样，这故事就在共时的范围里把**腐败**和**烧焦**这两个范畴结合起来，而在历时范围里把它们对立起来，故事从一个范畴开始，到另一个范畴告终。

因此，加拿大达科他人在这样组织他们的神话时，似乎综合了源于他们自己的神话组所专有的传统版本和在阿尔衮琴人那里得到证实的版本。一些版本以一场大火告终，这场大火毁灭全部人口，尤其烧死了英雄的父亲，尽管他为了防护而用油脂涂身，而这使他等同于熟食。我们占有的较为丰富的源自大草原达科他人的版本（M_{769b}）以恰恰相反的方式告终：父亲没有什么可自责的，唯因盼与儿子重逢而蒙受感情煎熬。这儿子为向亲人提供食物而去打猎，结果不意引起他们死亡，因为当动物与他们争抢猎物时屠杀了他们，还吃掉尸体。因此，这个达科他人版本不是像阿尔衮琴人版本那样向烧焦范畴进展，而是向很快腐烂的肉体所属的腐败范畴进展。而且，这种进展方式显得与神话的其余部分相连贯，因为英雄的前几次遭遇直接地或通过隐喻提及年轻人的性活动，而英雄在进行这种活动之际面临被生吃的危险。然而，英雄在回村前的最后一次遭遇使他得以食用熟肉（还使人类继他之后也达到这一步），不过这是因为他接受了一个老翁的条件。这神话从青春出发，然后到老年，再过渡到死亡，最后到腐败。各个阿尔衮琴人神话沿着一条截然不同的路线进展，因为英雄在

那里的遭遇总是令人想起冥界，他从那里回来则是为了到活人中间占据一席之地。我们可以用表的形式表示这一切：

黑足人、克里人、奥吉布瓦人（烧焦） 达科他人（腐败）

加拿大达科他人
（烧焦）+（腐败）

苏人语系群体的其他部落那里情形又如何呢？蓬卡人和奥马哈人有一个经过很大改动的关于与等同于连合门的超自然生灵遭遇的版本。因为在他们那里（M_{770}，这是一个已利用过的神话的奥马哈人异本，参见OMT，M_{469c}，J. O. Dorsey：1，第185～188和201～206页），事关食人“雷雨”，而对于食人“雷雨”来说，英雄是看不见的（因此他们自己想对于他成为瞎子）。英雄从食人“雷雨”那里窃取的不是像各萨利希人版本里那样的食物，而是他们已点燃的烟管。他用它烧伤他们，引起他们为此相互指责。最后，这英雄出现了，“雷雨”们同意放弃食人习性，改良猎物。从那时起，雷雨为人类服务而不是毁灭人类，并在炎热夏天为他们谋得凉爽的雷雨。如我们所能预期的，这种向气象学代码的复归伴随着绕分离轴旋转，而这轴从水平的恢复到垂直的。因此，我们又回到了盗鸟巢者神话，实际上，奥马哈人知道这个神话，因为他们说（M_{771a}，J. O. Dorsey：1，第586～609页），一个贫穷而被人瞧不起的孤儿却是唯一成功地一箭就射中一只“非常红的小鸟”的人[21]，赢得了以头领女儿为报偿的比赛。失败的敌手骗子伊克蒂尼凯（Ictinike）带他去猎野吐绶鸡。这骗子借口找回一支失落的箭，强迫他脱光衣服后爬上一棵树。这树一直升高到天上，被囚的英雄得到四只鸟救助：鹰、鹫、鸦和鹊一个接一个把他带回地面。他回到营地，找回自己有魔力的衣服，组织一个有鼓声伴奏的大舞会。所有参加者都被抛入空中，又重重地跌落，

摔断骨头。因此，我们在回到盗鸟巢者循环的同时也回到了阿拉帕霍人神话 M_{762} 的结局（本书第 543～547 页），于是整个阿尔衮琴人—苏人神话总体便从这个方面闭合。

我们这次向东面的简短勘探终止于易洛魁人。按照同一个神话的两个版本（$M_{772a,b}$，E. Smith，第 85 页；Cornplanter，第 167～181 页），一个男人或一个女人憎恨其配偶上一次婚生的儿子。他或她借口叫这儿子到箭猪的岩穴或洞穴里去盗幼兽而被囚禁在那儿，由此摆脱了他。M_{772a} 说，英雄在这动物居所里哭泣不止，后来睡着了，又醒过来。动物们为怎么向这客人供食而伤透脑筋，因为他与它们相反，不能吃生食。M_{772b} 没有这个序列，而是直接就连接到一头雌熊的介入，它是这岩洞的居民，收养了他，把他与幼兽一起扶养。实际上，所有动物中只有熊的食谱人还能适应：干果、核桃、蜂蜜……这样过去了许多年，有一天一个猎人发现了这雌熊的巢穴，杀了它和幼兽。这猎人俘获已变得有如野兽的这英雄，教他说话，对他进行再教育。按照 M_{772b}，他被送回到父亲处，因为其间那恶后母已死，英雄教给人类熊舞仪式，从此之后人们就庆祝这些仪式。M_{772a} 让他娶监护人的女儿为妻，这女人憎恨他，因为他从未带给她“嫩熊肉”。他最终决定杀死一头熊，尽管他顾念到应当敬重养母的种族。报应很快来到：他在返回途中被木桩戳死。

这个神话把鸟反转为箭猪，把天上世界反转为冥界，因此似乎远离我们所由出发的神话。然而，它惊人地重建了蒂姆比拉人神话 M_{10} 的一个插段，这插段在我们初次做的一些解释中占据关键的地位（CC，第 98 和 198～

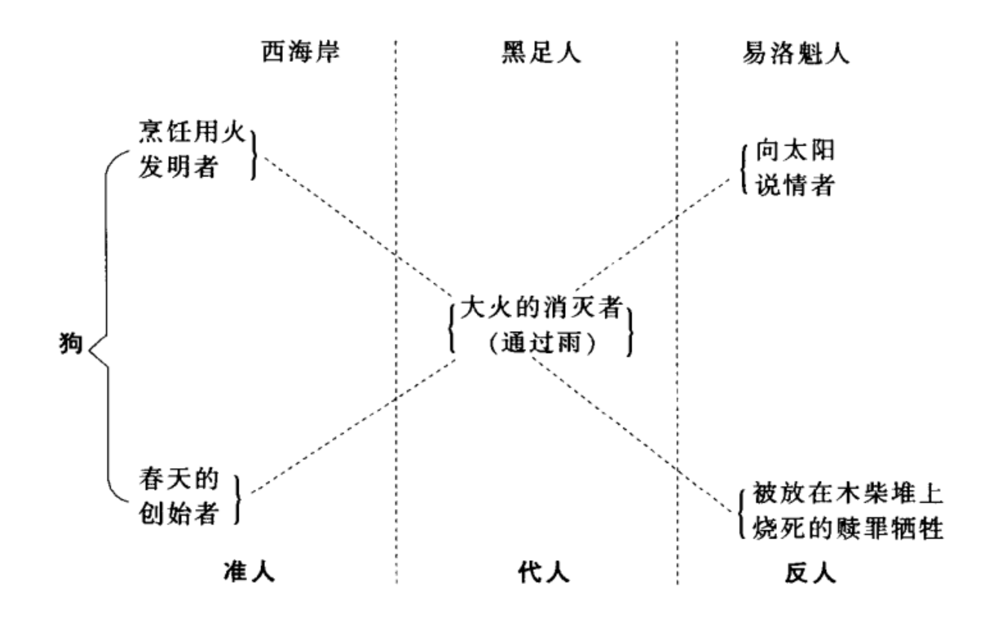
㉑　阿拉帕霍人有一个非常相近的故事（M_{771b}，Voth，第 43 页）。这种鸟可能是闪闪发光的莺［redstart（橙尾鸲莺）：*Setophaga ruticilla*］，东部阿尔衮琴人称之为“火花”（Speck：5，第 369 页），因此可能是身份不明的鸟，象征盗鸟巢者成功降临阿拉帕霍人的太阳舞仪式（本书第 542 页）。实际上，这些仪式还有一个标记，即一根带叉的棒，它带有一丛蒿属植物（据多尔西说，后者代替鸟），“此外还有一个红色东西，似乎是一块织物”（Kroeber：3，第 288 页）。关于这个标志，参见本书第 641 页。

205 页）。实际上在那里，被花豹收留的英雄招致后母嫉恨。她正怀孕，这种状况容易动怒。英雄嚼烤肉发出的声响惹怒了她。因此，她抱怨他给她吃**太硬**的肉，而在这里她抱怨他未给她吃**相当软**的肉。在前一种情形里，他用一支箭射穿花豹女人的爪；在后一种情形里，他自己死于被穿刺。

所以说，北美洲东北部的这个神话双重地反转了各个南美洲版本，因为事实是，提供帮助的动物——花豹或熊——在这里能够按文化向英雄供食——当人还在吃生食时，南美洲花豹已是烹饪用火的第一个主人，相反在那里，只能按自然向英雄供食——因为熊所吃的生的食物是唯一与人类食谱相容的食物。然而，源自两个半球的神话之间的这种反转本身依从于另一个反转，后者可在北半球的神话中观察到，视这些神话源自东端还是西端而定。值得指出，在强调自己与人的相似性时，M_{772b}的雌熊选择不是与其他野生动物，而是与狗相对立："我们这些熊与你们人类最密切相似。我们与你们习惯相同……有人说，与人最相近的动物是狗……但是……你们不可能吃狗的食物，在冬天，你们不可能再像它们那样生活。"（Cornplanter，第 174 页）实际上，像人一样，熊也在有如房屋的御寒隐蔽所里过冬，它们也吃干果和核桃……

只要回想一下我们已扼述和讨论过的西海岸神话（本书第 44，167～170，207，277 页等等），就足可衡量这反转的幅度：在萨利希人和萨哈普廷人那里，熊作为食人女魔出现。至于位于人类和兽类之间中途的狗，它给予人以烹饪用火（如同南美洲的花豹）和点这种火的专用工具（本书第 116，159 页）；另一方面，如果说熊要冬眠，那么，狗是春天温和的风的首创者（Jacobs：1，第 30～33 页）。我们知道，狗在易洛魁人那里起着双重作用：赎罪的牺牲；隆冬祈求太阳回归而奉献给太阳的祭品（Hewitt：3）。因此，这体系从东到西都保持同一，但它的所有的项都发生反转：西海岸建立的形体邻接性即狗和人之间属于换喻性的相似性在东面消失了，以让位于熊和人各自生活方式之间的隐喻相似性。不出所料，这个反转的纽结位于中途：

在黑足人那里。在他们那里（M_{591}），狗作为人的朋友诉诸并唤来雨而终止了一场大火（这是易洛魁人那里给太阳奉献牺牲的手段），这是昴星团的起源，而昴星团之在黄昏时到达中天位置（Shimony，第 174 页）恰恰向易洛魁人报告了狗[22]牺牲的时候：



㉒ 克里人神话 M_{766b} 提供了黑足人和易洛魁人之间一种补充性的过渡。在那里，狗是为杀人妖精效劳的凶残野兽。当英雄躲过了妖精时，他们就指责狗说谎，把它们杀了。（本书第 552 页）由此可见，已成为反人的狗，其行为在客观上就好像还是代人似的。在别处还有另一些过渡。在北部阿塔帕斯干人那里，人们相信，咬狗的耳朵使它狂吠，就会招致雷电（Jetté，第 351 页），在约库茨人和莫诺人那里则流行相反的信念：如果暴风雨主人天上狗听到一条地上狗被为此殴打而狂吠，则停止降雨（Gayton-Newmann，第 29 页，亦见第 48～50 页，在那里一条雌狗扶养的孪生子变成了雷雨）。最后我们要指出，在落基山脉西麓广为流布的现实人类起源神话说，人产生于一个女人和一条雄狗交配，它与大陆东面蒙塔格奈人那里的神话成反对称，后者让现实人类产生于超人的男性人物造物主与雌麝鼠交配（Perrot，第 160 页）。

北美洲东北部和巴西中部为一方，北美洲东部和西部为另一方，两方之间的这种双重对比促使我们相信，美洲神话构成一个整体。

往南看，在我们已在本书开头几节中表明盗鸟巢者神话如何转换成“潜鸟女士”神话的那个区域的外围，首先可以看到一些弱的形式。在塔克尔马人（俄勒冈南面的一个小语群，周围是阿塔帕斯干人）那里，盗鸟巢者故事以插段的方式插在“山狗”另外两次历险之间（M_{773}，Saqir：5，第83～84页）。我们已经看到（$M_{636a,b}$，本书第305页），梅杜人将其题材转到幼鹿斗幼熊循环。另一方面，盗鸟巢者神话在犹特人那里突现在首要地位。我们知道，这个语群在所谓“大盆地”区域占据广大的领地，相当于今犹他州，不过广泛渗入怀俄明、科罗拉多和内华达等州。犹特人分成一个个游牧群体，主要靠采集而不是狩猎为生。他们知道如何充分利用半沙漠生活环境的资源。这环境与各相邻地区形成鲜明对比，一如犹特人以其语言［乌托亚兹特克语（utoaztec）之一支］、社会组织和生活方式而区别于邻族：北面的萨哈普廷人、西面的各加利福尼亚部落、南面的那伐鹤人和普厄布洛人（Pueblo）、东面的克劳人、切延内人和阿拉帕霍人。

然而，我们在犹特人那里观察到一种双重现象。一方面，盗鸟巢者神话几乎完全地被重新构建。另一方面，它与其互补者即波提乏转换连成一体。这种双重运作在展开方式上极其精确而又简洁明了，同时在手段上又机巧无比。因此，值得停下来考察一下这种运作，何况它的创造者是一支似乎未为殖民者和种族志学者看重的民族。

实际上，这种综合的趋势在莫诺人那里已经出现，而莫诺人的东部分支乃与犹特人属同一语系。他们说（M_{774a}，Gifford：1，第338～339页），“山狗”派狄奥斯库里孪生兄弟之一去盗鹰巢。他是“山狗”的外甥和女婿，名叫鲍梅格韦苏（Baumegwesu）。“山狗”把他推入一个深渊的底部。英雄的另一个舅舅“黑头雪鹀”或雪鹀把外甥救了出来，不过这外甥起先要

求他考验自己攀登峭壁的机灵和力量。我们还记得，源自远为北面的神话（M_{756a}）让“黑头雪鸥”负责把苍穹一直降低到地上，这恰与“鹪鹩”和“山雀”相反，后者按相反方向运用箭链。同样，在这里，“黑头雪鸥”反转了盗鸟巢者循环所共同的其他提供帮助的动物。它把英雄从低处升到高处，而不是使他从高处降到低处。同时，它还与“山狗”相对立，后者把英雄往下推而不是把他一直提升到天上。

按照更接近于在犹特人那里得到证实的版本的另一些版本（M_{774b}，Gayton-Newman，第45～48页，参见第75～78，94～96页和Stewark，第406页），英雄普姆克韦什（Pumkwesh）发明了箭及其校正工具、战争、猎熊、姊妹共夫婚和家养动物的驯化。“山狗”嫉妒姊妹的女婿“黑头雪鸥”，把他推入深谷底部。众鹰收留了他，这不幸受害者［这里名叫陆栖美洲鸟（Tohi）（种名 *Pipilo*?）］的“祖父”蝙蝠在考验了他的坚毅品质之后把他再升上地面。我们在各个那伐鹤人版本中又看到了这后一事件。眼下，可以合宜地引入在犹特人那里观察到的盗鸟巢者神话：

M_{775}　犹特人［犹因塔人（Uintah）］：盗鸟巢者

一天，“山狗”感到身上很脏，遂到河里洗澡。然后，他用了餐，睡着了，梦见许多鸟。醒来后，他发现一些野鸟，开始与它们交谈。它们会答应带他到空中吗？它们担心他吵吵闹闹，但最终还是给他装备羽毛，接受他作为飞行伙伴，条件是他必须保持绝对缄默。可是，“山狗”忍不住拼命叫喊；众鸟收回羽毛，他又跌落荒野。

不久，这些鸟造访犹特人。犹特人正在与苏人交战。“山狗”一直睡觉，睡到战争结束。他醒来，众鸟把他托付给它们从敌人那里抢来的一个年轻的印第安女人。

一会儿，刮起了暴风雪。这女人想用树枝建造一个掩蔽所，但她被“山狗”不小心插入地中的一根尖棒刺入肛门。“山狗”叫来名医“鸭”治

疗自己的同伴。“鸭”借口说，他需要一个同行来帮忙，派“山狗”去找。“山狗”刚离开，“鸭”就找出了病因，取出那棒头，但又把它塞入火炉余烬。

“山狗”独自回来了。“鸭”只对他说，已治愈这年轻女人，并派他去汲水，还详确说明，水必须取自湖心底部。“山狗”想用湖岸附近汲取的水冒充，但未成功。多次往返之后，他发现，医生和女人都失踪了。

“山狗”茫然不知所措，坐了下来。一会儿，他听到一阵呼叫，声音好像来自火炉。原来是这棒头想引起他的注意。“山狗”拿起这棒头，把它完全吃掉。于是，他知道了他不在时事情的全部经过。

翌日，他去寻找妻子。他遇到的第一个人是“鸭”的年幼儿子。“山狗”把刚发现的这孩子的弓和箭还给他，从而被他认作继父。他在“鸭”的营地定居下来，劝后者去一堵峭壁的高处盗鹰巢。在同伴攀登期间，他在峭壁周围挖了一个很深的坑，因此那人无法下来。“鸭”没有水喝，没有东西吃。他消瘦了；不久，他便只剩下皮包骨头。

“山狗”又接回妻子，离开营地。他成为许多小山狗的父亲。他要求妻子只照看他们，不要管他所憎恨的“鸭”儿子。

这“鸭”一直被囚在峭壁高处。一些犹特印第安人发现了他。他们叫他跳下来，并向他保证，他们将用双臂接住他。可是，英雄很害怕，希望人们先用一块大石头排练。最后，他自己纵身跌下。一个印第安人接住了他，给他东西吃，“使他从脚到头胖起来”，直到完全康复。

“鸭”的救助者后来向他披露他所遭受的灾难的程度：他已失去妻子，他的儿子饱受种种凌辱。“山狗”引来凛冽暴风雪冻死了什么呢？“鸭”去寻找亲人，当他又找回他们时，他使“山狗”的孩子冻死，再把“山狗”打死。先期来到的这女人保护好了他们的儿子。他只需使她又怀上的小山狗流产，以免她生下他们。然后，“鸭”偕同妻子和儿子回去了。（Mason，第310～314页）

真正的拯救行动之前预先进行的排演使这神话与莫诺人神话（$M_{774a,b}$）发生联系。另一方面，继子受虐待的题材又回到了阿拉帕霍人神话（M_{759}，本书第541页），后者创始了通常由继父或继母对前婚生子女所怀的仇恨的题材。然而，M_{759}和M_{774}都属于盗鸟巢者循环，这个犹特人神话则反转了这个循环的情节。受害者是完全陌生的人，而不是一个近亲；占据盗鸟巢者地位的是拐骗者而不是受害的丈夫，拐骗者的对手所以把他置于这地位，是为了对伤害这对手的拐骗进行报复，而不是由这对手自己出于谋利进行拐骗。同时发生的是，鹰巢所在的峭壁并未一直升到天上；相反，土地被从下面挖掘，但后果总是一样：这峭壁都生长，无论是从高处还是低处。

在源自更北地区的版本即萨哈普廷人和奇努克人版本中，两个分别为父亲和儿子的主人公名叫“山狗”和“鹰”（M_{601a}，M_{606a}，M_{610}等等）。在M_{775}这里，两个主人公分别为病人家属和医生，但不是亲属，他们名叫“山狗”和“鸭”。鸭作为水中的禽与高空的禽鹰相对立。在M_{759}中，印第安人自以为无力拯救英雄，遂求助于也是水中的禽的鹅。我们再补充最后一点说明：通常作为被提供帮助的动物拯救的人的盗鸟巢者在这个犹特人神话中为了被人拯救而取动物名字。

不过，M_{759}的鹅提供帮助的插段在M_{775}中也存在，但采取了双重反转的形式。一方面，鹅运送迫害者而不是被迫害者；另一方面，鹅抛下乘者，后者跌成重伤，而不是把他安然无恙地带过去。这个插段由于多种原因而引起我们重视。

它出现在我们已讨论过的内兹佩斯人神话系列之中，而M_{775}的第一部分表现出与这个系列的各神话有着惊人的相似性。这些神话（$M_{571a,b,c}$，本书第191页）从这样一个插段开始：“山狗”被一块不洁的肉弄脏，失去了牙齿，变成一个老翁。这里毫无这等情节，除了——而且至少按其他神话来解释，这个开端似乎无法理解——“山狗”感到肮脏也即不洁，决定洗

澡。因此，他又返老还童，如同在 M_{571c} 中，一个年轻女人通过给予他一副替换牙齿而使他返老还童，这个陌生女人则恰巧是鹅的姊妹。从这里开始，各个故事趋于相同。不过，M_{571c} 比 M_{775} 更明白地表明，促使“山狗”跌落的动因不仅由于他无法克制而发出喧哗，而且还由于他身体笨重；因为，他太贪吃而未果断地如同鹅那样丢弃所猎获的猎物的内脏。因此，“山狗”从按照 M_{775} 在鹅插段的开始时就肮脏变成按照 M_{571} 在同一插段的结束时才肮脏。有些境况下，粪便附加于喧哗会使之加剧（参见 MC，第 310，390 页等等），在这些境况下（参见 M_1，M_9—M_{10}，M_{766b}，M_{767a}；本书第 552～553 页），不应当发出声响。

各个内兹佩斯人神话把这个序列连接到对冬天或寒风女儿的造访。在这个犹特人神话中，这次造访发生在一场暴风雪之前。因此，我们可以假定，鹅在秋天运送“山狗”，其时它们飞向南方（如同这个奥吉布瓦人版本同时详确说明的，参见 Jones：2，Ⅱ，第 435 页）。如果如同我们已指出的那样，这个序列反转了 M_{759} 的序列（在那里，鹅拯救英雄），那么，当可证明，这种救助与鹅春天向北迁移相吻合。然而，我们还记得，阿拉帕霍人那里的太阳舞仪式之一在于在圣屋里植下一根带分叉的棒，这棒支承一只小鸟。据传述者说，这象征着 M_{759} 中英雄被鹅救助。这小鸟恰好朝向北方（本书第 542，560 页）。不过，更妙的是，如果不参照从加拿大东部一直到落基山脉［以及在旧大陆，因为布丰（Buffon）提到过］都得到证实的信念，就无法认清这鸟所充任的角色，而这些信念也许有相当的根据，它们说：“这些小鸟在春天迁移高峰期间由野鹅和潜鸟驮送北上，到了秋天又借助同样手段南返。”（Speck：5，第 376～380 页）人们在太阳舞中用一只小鸟代表盗鸟巢者而不是“山狗”，所以，应当下这样的结论：这循环构成“正”形式，而各个内兹佩斯人神话（在那里，他的对手取代了他）于是构成它的反形式。

M_{775} 的后继部分证实了这解释。实际上，从战争中脱险的姑娘序列——

她后来被穿刺，又被一个医生治疗并夺走，“山狗”通过吃下已从肛门穿入过这姑娘的尖棒头而发现这医生犯了大罪——仍然无法理解，如果未考虑到对长阴茎插段作的对称反转的结果的话，而犹特人的北部邻族把这插段纳入到盗鸟巢者循环之中。

实际上，在萨利希人神话之中，这年轻姑娘所以成为受害者，是因为同伴中只有她是食物馈赠的受益者。这是美洲这个地区实行的一种交易，它确保各个不同种族群体在集市和市场上保持和平的关系。这里，她成为一根垂直地插进地里（≠水平地抛过河去）的尖棒的受害者，它是被一个男人插进地里的，而她在两个敌对部落的一次交战之后已与他结合。她因不小心而坐在这个尖棒上，被穿刺。这个棒留在她的肛门里，使她受重伤，如同留在前面那个女英雄阴道之中的长阴茎。为了取出这段阴茎，恢复形体完整，“山狗”不得不自己冒充医生。相反，在 M_{775} 中，他丝毫没有想到扮演这个角色，而是赶紧求助第三者，后者取出棒，把它变成拨火棒，而我们已指出过这种器具象征男性生殖器（本书第 496 页）。事情还不止于此。因为，这里“山狗”不是与一个接受纯属隐喻性的食物的姑娘进行本来意义上的性交，而是吃拨火棒。因此，他通过在本来意义上吃它而把事实上仅属隐喻性阴茎的它重新整合进自己身体。所以，过渡到 M_{775} 之后，盗鸟巢者神话的各个构成序列依另一种次序沿整个组合长链重新分布；同时全部聚合总体仍维持着，代价是语汇作相应的变换。

北部绍绍纳人（他们是犹因塔人的近邻，属同一语系）的一个神话证实了我们的解释。实际上，这个神话（M_{775b}，Lowie：12，第 250 页）从下述双重意义上反转了前一个神话：“山狗”扮演诱奸者角色；其对象为他的朋友的女儿“鸭”。不过，他的阴茎的顶端留在了姑娘身上，使她得病。M_{775a} 中的医生“鸭”在这里不得不求助于另一个专家，后者化身为“蜂鸟”。“蜂鸟”取出阴茎段，用它殴打“山狗”（因此这阴茎如同棒头），再把它扔入火中烧掉，这就与木拨火棒相反，后者尽管也是一根棒头，但它的示差

性质是能够置于火中而不会烧毁。

这个解释对波提乏转换也成立。M_{775}力避在血缘亲属或姻亲中间选取主人公，因为这里不是如我们有时在两半球神话中已看到的（本书第548页）那样在朋友之间，而是在完全陌生的人之间建立起另一种类型关系：治疗者对被治疗者的关系。不过，这医生为了占有其病人的妻子而采取的手段一如在波提乏转换中那相信他的儿子或兄弟已占有他的妻子的亲属：两者都试图通过使对手经由水途离去而摆脱他。在波提乏转换中，这分离的运作者是一个湖心岛，也即浸没在水中而又向高处隆起的地方。这里也是湖的中央，但到那里去的目的是为了汲取深水，也即就这个地方而言，大地被挖得更低。如果说波提乏转换以一场大火告终，那么，M_{775}以暴风雪和大寒潮告终，其所遵照的图式我们已在阿拉帕霍人神话中遇到过（不过，在那里被冻死的是英雄，而不是迫害他的人）。我们在分析这个神话时已强调指出过，像参照神话 M_1 一样，它也综合了盗鸟巢者故事和波提乏转换，而且我们刚才已证明，这里情形也一样。然而，在三个神话 M_1、M_{762} 和 M_{775} 中，我们已看到一些相应的转换：从烹饪用火到使之熄灭的暴雨（M_1）；或者从使水蒸发并烧毁大地的大火到寒潮（M_{762}），后者也熄灭火炉（M_{775}）。

那伐鹤人（从北方来至少已有10个世纪的阿塔帕斯干人）的神话是一个我们不打算涉猎的领域[23]，这不仅是因为这个神话体系丰富而又复杂，还因为一代代土著思想家前赴后继地按神学和礼拜仪式的形式加工它们，而这深刻地改变了分析工作本来应当取的视角。然而，那伐鹤人是犹特人

---

[23] 与普厄布洛人神话一样，而且基于同样的理由。不过，我们回想起，我们自1951年起最初试图寻求解释的，正是以普厄布洛人神话为对象（L.-S.：21），后来M. J.-C. 加尔丹（Gardin）先生继续就佐尼人神话作这种努力（未刊材料），还有已故L. 塞巴（Sebag）就克雷桑人（Keresan）神话也这样做，他还写成一本重要著作，正在出版之中。

的南部紧邻，同时我们至少必须指出，他们的被同狄奥斯库里孪生兄弟故事相整合的盗鸟巢者神话版本（参见莫诺人神话 M_{774a}）同邻族的版本紧密相联系。我们可以从那伐鹤人保存和转换拨火棒插段的方式看出这种关系。

在那伐鹤人那里，盗鸟巢者故事从属于关于突创（émergence）的神话；它位于这样的插段里：狄奥斯库里孪生兄弟致力于消灭使大地荒芜的妖怪们，其中有些化身为鹰。在三个啮齿动物旱獭、鼠和金花鼠（?）的帮助下，两兄弟之一杀死了一个有角妖怪。他用充满血的内脏乔装自己，把肚子用作面具。如此着装之后，他去向待在一堵峭壁高处巢中的众鹰挑衅。这峭壁长高了，英雄无法下地。他又饥又渴。两个肤色白皙、眼圈发黑的漂亮女人突然出现，给他吃玉米粥。这是两个斑鸠（turtledove）。然后，一个老妪"蝙蝠"出现，她在背篓里放着四块大石头，显示了强壮有力。她把英雄一直带到地上。他还得小心地自我保护，以免这易动怒的老妪砍断他的腿肚。他们一起去到死鹰那里，"蝙蝠"动手剥它们的羽毛。然后，她越过英雄给她设置的防御障碍物，深入到一片长满野生向日葵的深谷；她在那里失去了所有羽毛，于是远走高飞，变成小鸟（M_{776a}，Haile-Wheelwright，第73～75页）。

在一个异本（M_{776b}，上引书，第108～108页）中，孪生兄弟中的哥哥被一个"山狗"施妖术而变成其同类，后来接待他造访的人类用魔法使他恢复原形。可是，他的敌人"山狗"带他去猎鹰。"山狗"使英雄正在上面历险的山峰升高。一只名叫泽努特尔—佐西（Tsehnutl-Tsosi）的小鸟帮助英雄下来（参见Haile，第162页：tsenaolchosi，"峡谷鹪鹩"*Catherpes mexicanus*）。英雄后来对"山狗"进行报复。为此，他用可食用的花粉覆盖在炽热的红石头上，引起"山狗"的食欲而吞吃下这些石头。"山狗"死时预言，一个奇迹发生时，他同时也就复活。在他说定的那天，七颗星辰迪尔杰（Dilgeheh）出现了（参见Haile，第38，44页：dilyehe，"昴星团"）。

第三个版本（也是最复杂的版本）（M_{776c}，Haile-Wheelwright，第112～

118 页）让一个人类英雄出场，他不同于狄奥斯库里孪生兄弟，但也被“山狗”这个种的一个动物变成“山狗”，这动物强占他的面具和武器，篡夺他的身份而与他的妻儿一起生活。

英雄被一只松鼠治疗后，恢复了原形，出去寻找亲人。可是，营地空无一人。一根被遗忘的拨火棒招呼他，叫他向东方去。这英雄途中遇到了其他用具——锅子、陶碗、毛发刷子——它们都给他引路。最后，他与妻子和孩子们重逢，也见到了“山狗”。“山狗”假意热诚接待他。然而，他借口寻找羽毛以便重新装饰他篡夺的面具和箭，带英雄去盗鸟巢，伪称是鹰的巢，而事实上只是蚱蜢的巢。如同其他版本中的情形那样，峭壁也长高，但还有雷电把他一直带到天上；这峭壁缩小了，从而切断了英雄的退路。孪生兄弟神得到信使东佐（Dontso）的警报，便出去寻找英雄。最后，他们发现了英雄。英雄被“夜庙”囚禁，被一个粗暴的火看管，这火由两个魔鬼供养。他们熄灭了这个火，使其他火变成中性，并让昏迷的英雄苏醒过来。这狄奥斯库里孪生兄弟教会英雄唱所有的歌，然后护送这个被庇护者回家，叫他千万别让“山狗”第一个开口说话。

英雄由其妻子提供被称为/gloh-deh-glohtosi/的植物粉［参见 Haile，第 185，209 页：tl'o'dei-；Elmore，第 44 页：tl'ohteei'tsoh，*Chenopodium*（藜科植物）］，以之来掩饰他让“山狗”吞下的灼热石头；“山狗”死了。然后，他给妻子服催吐剂，使她以及孩子们都得到净化。

不过，稍后，英雄被风刮到天上。一个蜘蛛女人接待了他，她的孩子已被黄蜂吃掉。英雄拥有一个生火钻头，所以，他点燃了柴捆，消灭了黄蜂，只留了四个，现在的昆虫就是它们的后代。文本相当晦涩，但似乎表明，这蜘蛛女人教会英雄使用他的生火钻头，点燃最早的火。然后，她让他顺着她的长线重新下去。这英雄回到地上后邀集白昼动物和夜间动物进行一次竞赛，以便决定白昼还是黑夜主宰大地。可是，哪一方也没有获胜，因此从此之后，光明和黑暗交替。（参见 Eaton，第 219～220 页）然后看到

两个头颅出现，它们属于被一个敌对部落［陶人（Taos）］杀死的孪生兄弟。黑蚂蚁收集了他们的血和肉，超自然生灵全都来协同重构他们的肉身，并使之复活。这就是典礼的起源。

马上就可以注意到，蚂蚁担任的这个角色反转了更往北的萨利希人和库特奈人赋予它们的作为掘墓人的角色（本书第 450 页）。然而，创始了一种治疗仪式的使死人复活的能力在这里是作为不久前创设的周日周期性的一种功用出现的，而按照普吉特海峡印第安人的说法（Ballard：1，第 75 页），蚂蚁在这种周期性的创设中也起到作用，理由是它们的解剖学构造即身体分成两半使它们适合于蕴涵由两个相关而又对立的项即白昼和黑夜、生和死组成的对偶的意义。如果说那伐鹤人的英雄好像在天上居留期间学会了产生火的技艺，那么，我们现在又回到了非常靠近出发点的地方：在犹特人对盗鸟巢者神话作了种种反转后，那伐鹤人重构这题材。然而，与各个犹特人版本的联系仍然存在于各种各样的细节之中：要求提供帮助的动物预先证明其种种能力；尤其是，两处赋予拨火棒以同样的角色，而那伐鹤人把它列入同样提供帮助的家用器具的系列之中，通过一个简单反转，这就又回到了汤普森人英雄在天上遇到造反器具，他指责它们将来会服务于未来使用者。

向日葵的籽粒和藜科植物的籽粒用于制作植物粉（Bailey；Vestal），因此，无疑可以合宜地把“山狗”之摄入涂覆藜科植物粉的灼热石头同“蝙蝠”之被禁止（为了他自己的利益）趋近那伐鹤人居住地上雨季里低洼地茂盛生长的向日葵（Elmore，第 11 页）相提并论。由于违反了这个禁忌，“蝙蝠”失去了鹰的羽毛，而在一个达科他人版本中英雄成功地保存下了这羽毛，用它们装饰房舍或帐篷（M_{769a}，本书第 556 页）。[24]“蝙蝠”所失去的

---

[24] 作为这种对比的佐证，我们可以注意到，鹤或鹭的喙，作为达科他人英雄的神奇武器（本书第 557 页）在那伐鹤人礼拜仪式中占据重要地位（Haile：2，第 22～23 页）。

羽毛产生了小鸟。同时，尽管 M_{769a}尚未结束便告中止，但它的题目“鸟的民族”却任人假设：覆盖羽毛的居所并非与这些生灵的起源无涉。这是因为，事实上，除了我们前面已利用过的那些版本（M_{776d}，Matthews，第 119 页；M_{776e}，Haile：1，第 123～125 页；M_{776f}，Wheelwright，第 89～92页；M_{776g}，O'Bryan，第 87～92 页）之外，那伐鹤人神话的所有版本都力主在穿过向日葵田之后装饰羽毛丧失。这个奇异插段的解释可以在维斯塔尔（Vestal）（第 51 页）观察到的一点中找到：“人们把用马的长毛做的绳圈放在向日葵上，以便捕捉黄色或蓝色羽毛的鸟。”然而，M_{776e}详确说明，正是由“蝙蝠”收集到的鹰羽先变成灰鸟，然后变成各种各样颜色的鸟。因此，两处都事关装饰羽毛的起源。

因此，我们不必进一步扩充与那伐鹤人神话的其余部分不可或离的版本，就可以明白，盗鸟巢者神话的这些异本与邻近的或远隔的种族群体的版本有密切关系。例如，那伐鹤人英雄为了吸引鹰，从而与它们相会合而穿上内脏衣服，这就回到了鹿的内脏。按照内兹佩斯人版本（M_{571c}），“山狗”坚持保留鹿内脏，结果其重量迫使鹅与他分离。同样，看守被囚的那伐鹤人英雄的两个魔鬼使人想起连合门；如果说他必须提防“蝙蝠”因心情不好而砍掉他的腿，那么，变成了提供帮助的动物的“蝙蝠”保持着与两个瞎眼老妪的关系，她们的双肘用尖骨武装，与连合门相等同，东部阿尔衮琴人让她们成为蝙蝠的祖先（Speck：5，第 373 页）。

结束时，我们再说明最后一点意见。如同达科他人（M_{769b}）、梅杜人（$M_{636a,b}$）、桑波依尔人（M_{737}）、阿西尼本人（$M_{765a,c}$）和克里人（$M_{766a,b}$）的神话，在那伐鹤人神话中，奸诈之徒——有时被覆有油脂——也死于火，或者吞下被油脂或植物粉包裹的灼热石头，而这隐喻地把他转换成土火炉。在经受了同样的遭遇之后，“山狗”使昴星团升起（M_{776b}）。这个细节又回到了前面对这星座的考察，它或者在历法的时间域中或者在星体位形的空间域中时而指示天和地之间沟通建起的时间，时而指示其地点。实际上，星

辰妻子循环的有些神话让昴星团充任天门（M_{444b}）。

因此，我们可以问，昴星团［许多北美洲和南美洲神话——从马塔科人和马库希人一直到温达特人（CC，第 315～317 页）、易洛魁人（M_{591g}，Beauchamp，第 281～282 页）和汤普森人（M_{591f}，Boas：13，第 21 页）——都用对食物的否弃来解释其起源］是否与土火炉相对应？这星座作为天上的一个洞穴产生于食物之无有，土火炉作为地中的一个洞穴是大量食物的集中之处。后者也是一个佯谬的所在，在那里天上起源的火被传交给了冥界，冥界则成了这火的保管者。再者，这天上火有着太阳的本性，但如我们在前两卷（CC，第 211 页；OMT，第 24～26 页）中已看到的那样，昴星团呈现出与月亮相亲合。我们在本书结语中还要回到这个饶有意味的问题上来。





第七篇

神话之初

这些灵魂已经熬过了千年一周的轮转，
天帝就把他们召到忘川勒特，
他们排着长队来到河边，
目的是要他们在重见人间的苍穹之时
把过去的一切完全忘却，
开始愿意重新回到肉身里去。

维吉尔（Virgile）：《伊尼特》（*Eneide*），Ⅵ，第748～751行

我们应该怎样理解这个只有通过周期性的革命才能为自己开辟道路的规律呢？这是一个以当事人的盲目活动为基础的自然规律。

卡·马克思的《资本论》（*Le Capital*）中的弗·恩格斯的注，
J. 鲁瓦（Roy）译，巴黎，1950年，第1卷，第87页，
译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第44卷，92页，
北京，人民出版社，2001。



I　二元运算子

这条精当的逻辑法则取快乐和悲哀这两个相反对的项，然后取白和黑这两个项，因为它们自然地相反对；这样一来，结果便是黑指谓悲伤，白则理所当然地指谓快乐。

拉伯雷（Rabelais）：《巨人传》（*Gargantua*），Ⅰ，第10章

可以说，从新大陆的一端到另一端，各个民族尽管所操的语言、所采取的生活方式、所遵行的习俗皆毫无共同之处，但却坚持试图在各各迥异的气候条件下发现某些动物形态（无疑也对其他界这样做），还可以说跟踪它们，每当可能时便归并出种、属或科，以便使其中某一者始终担负算法（algorithme）的角色，供神话思维用来实施这些运算（opération）。

我们已多次指出诉诸这种算法的情形。例如，这角色被赋予水獭（它们生活在海洋中或河流中），从阿拉斯加一直到巴西南部都是如此（MC，第195～199页）；两个美洲还都把这任务给予拟椋鸟科的鸟，让它们充当守望者、保护者或者出主意者（OMT，第28，220～229页）。在本书中，已在不同场合对两种语义功能作了某些对比，一种功能由北美洲神话赋予松鸡科的鸟——松鸡（tétras）、雷鸟或榛鸡，另一种类似功能在南美洲已就鹬鸵科予以揭示。这是常有的事。因此，这里事关种、属和科皆不同的动物，但却被归属于同一个目；在现在的情形里是鹑鸡目。所以，这一切情形让人觉得，似乎有一种朦胧的知识在指导着这些归并，尽管启发它们的准则与比较科学的分类法所诉诸的准则不可同日而语。

不过，鹑鸡的情形还有着另一些启示。如果说在《生食和熟食》（第268～297页）中，我们已能提出这样的假说：inhambu［种名 *Cryturus*（鷸鸵）；今种名：*Grypturellus*］起着模棱两可的语义功能（在生和死的分界线上），那么，这正是根据了我们在别处（MC，第28页注⑤，242～245，401页；OMT，第200页；L.-S.：14）所称的**先验演绎法**（déduction transcendantale）。实际上，对这些鸟的习性作的经验观察丝毫没有显示这种情况。这个结论是在尝试把许多动物位（zoème）还原为它们的不变元的过程中间接提出的。根据一个假说即谢伦特人神话 M_{124} 是博罗罗人神话 M_1 的转换，我们在诸征象中抓住了这样一个：在两处都存在提供帮助的动物的三元组。在 M_1 中，首先涉及"蜂鸟"和"鸽"，它们作为两个就水而言相关而又对立的项构成一个对偶，然后涉及一个昆虫"蚱蜢"，其特征为飞得较慢又较低，因此在与那两种鸟一起远征的过程中有丧生的危险；然而，这"蚱蜢"却凯旋而归，尽管已经半死。谢伦特人神话 M_{124} 也包含一个对偶，它由两个林栖动物啄木鸟和猴组成，它们就火而言相关而又相对立——一者为天上的、破坏性的火，另一者为地上的、建设性的火。由此可见（通过把我们在研究中始终应用的一个典型公式应用于一种简化情形，参见L.-S.：5，第252页；MC，第245页），蕴涵每个三元组的前两个项的转换是闭合的，因此，在两处必定都由一个相同的转换关系规定了第三个项。在 M_{124} 中，这第三个项标示"鹧鸪"，也即——在不存在雉科动物的南美洲——鷸鸵科的鸟。

作为假说可以认为，这些鷸鸵可能在生和死的分界上占据模棱两可的地位，如果这样设想，那么，从这个时候起，就应当能够在它们的构造、习性以及关于它们的神话和信仰中找到一些因素，这些因素孤立来看不提示任何这类解释，但刚才回顾的那个假说却使我们得以赋予这些因素以意义。鷸鸵与其他在空中飞行不灵活的动物形成对比；在高的范畴中，它们占据比较低的地位。古代的图皮纳姆巴人用它们的白色和黑色羽毛制作战

争装饰物。某些鹬鸵科和凤冠鸟科动物据信在夜间鸣叫，间隔时间非常规则，因此，在土著看来，它们仿佛是林中时钟；所以，人们把它们同非常短的周期性形式相连结。这些神话还强调它们与夜间的亲和关系，把它们作为中等的猎物，用来熬一种苦味的汤，是幽居的男孩等等允许食用的唯一食物。然而，仅仅这些征象还不足以证实这个假说；仅仅根据这些琐细而又片段的征象，还不能提出这个假说。

现在，借助源自落基山脉以西地区的北美洲神话，我们能够给我们仅仅根据热带美洲神话提出的见解提供证明。为了证实这一点，最好先来摆出一些征象，它们与我们刚才扼述的那些征象严格一致。北美洲没有鹬鸵科，因此，这些征象乃关涉鹑鸡目的另一个科即在萨哈普廷人和萨利希人神话中多次遇到的松鸡科。

一个蒙杜鲁库人神话（M_{16}，CC，第 116 页）把只会捕杀 inhambu 鸟的一个拙劣猎人和他诸姊妹的能猎野猪的丈夫们对立起来，他想用自己的家禽向他们换取这种优质猎物，但未果。另一个同一来源的神话（M_{143}，CC，第 339 页）也提到一个拙劣猎人，他只带给妻子 inhambu，激起妻子恶语相报。大湖地区的奥吉布瓦人正是以同样方式开始他们的一个神话的：一个已婚并有几个孩子的男人是个蹩脚透顶的猎人，他甚至拿不出有羽冠的榛鸡这种微小却易于捕杀的猎物来给家人吃。他的较走运的姻兄弟们嘲笑他。翌日，他的岳母做了像 M_{143} 中那样的苦汤，或者至少是一种非常烫的汤，她把它端给女婿，因为太烫他倒翻在身上，结果烫伤胸脯。这个事件令他气馁；他再也无心打猎。当他仅仅带回一只榛鸡时，他的妻子把他撵出家门。（M_{777}，Jones：2，Ⅱ，第 443～451 页）这神话还解释了“榛鸡”为何属于劣质猎物：它的白肉没有油脂。故事接着讲述他拼命寻找油脂丰富的肉。无疑，意味深长的是，这以成功告终的寻觅接合到骗子被众鹅运送并被它们扔进空穴的故事，因为已经讨论过的各个西部版本（本书第 191，565 页）让这插段尾随另一个插段。在另一个插段中，骗子

在犯了一个饮食方面的过失之后，失去了全部牙齿，变得不能进食。

不过，与我们最相干的是榛鸡。关于它的白肉的说法与一种广为流传的见解相吻合。特纳人（Ten'a）（属于西北部的阿塔帕斯干人）说到松鸡科的一种（willow-grouse：雷鸟?），指出它的肉烧熟后雪白（Jetté，第一篇，第 301 页）。松鸡科所固有的模棱两可特性在更为严格的饮食层面上可以从东部阿尔衮琴人给有羽冠的榛鸡所取的名字看出。佩诺布斯科特人和马勒西特人（Malecite）非常喜欢吃它的肉；然而，他们叫它“坏鸟”；因为一个年迈的传述者披露，令人气愤的是，这么好吃的肉竟是瘦肉（Speck：5，第 358 页）。这些意见与一个欧洲旅行家马克西米和安·德维德（Maximilien de Wied）在巴西就 inhambu 提出的意见相一致：“它的肉非常好吃……呈胶状……它几乎毫无油脂。”（载 Brehm：2，第 4 卷，第 494 页）从这个角度来看，按两个美洲的土著思维，鹑鸡所固有的模棱两可特征看来如同基督教初期考虑把家禽连同鱼列入斋戒日食谱是否合宜时那种举棋不定的情形（Hastings，第 5 卷，第 767a 页）。

不过，事情还不止于此。在这两个半球里，神话以同样方式利用这种模棱两可特征。奇努克人把松鸡科同苦味的根一起（Jacobs：2，Ⅰ，第 77 页；参见 M_{143}）归类于植物粉食物之中；或者他们用它配制供病人食用的汤，这种食谱也在岸地萨利希人那里得到证实。岸地萨利希人在造物主“月亮”故事的洪普图利普斯人版本（M_{375c}，Adamson，第 276～284 页）中把被抢走的小孩的母亲转换成“雉”——也就是有羽冠的榛鸡（参见本书第 424 页注⑫）——并让她大声诉说：“我躲在灌木丛中生活，因为人们把我变成一只可怜的鸟。我终生低声下气。当有人生病时，人们就用我的肉给他吃，这是病人肚子里唯一能容下的食物；如果他病入膏肓，把它呕吐了出来，那么，人们就可以预知他死期已不远。”然后，她开始工作，割下自己的短发，只留下中央的，仿佛戴着一顶志哀的帽子。她还把自己的母亲变成鹛鹛这种出没于湖泊的鸟。

没有油脂，气质多愁善感，专供病人食用，同死亡相联系：这种鸟的这一切特征在南美洲神话中也汇合在一起。我们还记得，在北美洲，我们所关注的地区的神话在榛鸡身上还看到寒冷精灵，它用自己在冬末刮起的暴风雪来延迟春天的回归，延长食物匮乏期。卡拉普耶人让它成为疾病的主人。(Jacobs：4，第 272～274 页）桑波依尔人禁止将要有一个小孩的父母亲吃它的肉，担心小孩因叫得上气不接下气而惊厥（Ray：1，第 124 页)。

因此，萨利希人及其邻族比他们的南美洲同类走得更远，我们马上便可明白个中的缘由。实际上，在最先提到的几个种族那里，给榛鸡所加的各个示差特征均建基于神话的明确规定。普吉特海峡南面的一些民族（$M_{778a\text{-}g}$，Ballard：1，第 128～132 页）说，一个遇到拒绝的求婚者杀死了一个榛鸡姑娘。她的父亲（他也是榛鸡或者沼泽地的燕雀，视版本而定）去冥界找她，但未成功，因为死人们拒绝接待他，“不过，‘榛鸡’并不永久地居留在活人那里；它每年都要有整整一个季节的时间失踪，以便去探访死者”。也有些人不吃榛鸡，因为怕活不到天年。（上引书，第 129～130 页）我们还记得，蒂拉莫克人让“燕雀”成为活人世界和冥界之间的中介者，更北面的卡里埃尔人强调“鸲鸟”每天往返，因而赋予其同样的功能（本书第 527 页）。普吉特海峡的萨利希人在把“榛鸡”与“燕雀”归入同一类别时，仅仅把这周日的节律转换成周季的节律。不过，他们赋予鹑鸡也与周日周期性相联系的夜间报时功能，因而显然仍停留在一个在南美洲长久延续的系统的范围内。就此而言，意味深长的是，一个萨利希人版本用“榛鸡”的亡灵王国之旅——他试图从那里带回两个小孩，但未果，于是他不得不决定只救回一个——来解释弄死孪生子的习俗，在这个地区孪生子被视为一种怪现象。这神话下结论说（Ballard：1，第 131 页)，“一胎只能生一个婴儿”。实际上，同时出生两个婴儿构成一种紊乱，影响生物学节律。

一个土著传述者对这组神话作了如下评述：“‘榛鸡’的女儿是独眼。当她对精灵说话时，她用瞎眼看它们。印第安人从来不吃榛鸡的头，因为

这头是半死的。当这女儿朝左边看时，她是在对活人说话。这头属于幽灵。”（Ballard：1，第 133 页）

我们看过南美洲神话研究之后推知（因为它们本身没有这样说），为了理解动物位“鹑鸡”的语义功能，必须承认，“鹑鸡”蕴涵生和死相交和相互过渡的意思。然而，现在这里的北美洲神话叙事明白晓畅，还饰以丰富多彩的评述，而其命题的必然性唯从逻辑角度展现在我们面前。对于我们的方法之有效和多产，我们能指望得到多么有力的证明呢？这方法不仅使我们得以通过给出统一方案来解决乍一看来是混杂的问题——如此便实现了一切要成为科学的研究都追求的经济性，并且这种经济性还使研究可望达致目标——而且更主要地，它出乎意料地用形象体现符号来解决问题，这形象产生一种可以理所当然地说是必然的证据，因为这形象（它预先就已在几千公里范围里存在于语言和文化上都异于我们所由出发的社会的那些社会的明显话语之中）物化了一个既抽象又隐蔽的图式。既然如此，再添加间接证明，可能是多此一举了。然而，我们这里却在做这种事。

在上面已讨论过的那些属于放荡祖母循环的奇努克人神话（M_{566}，本书第 179 页）中，因糟蹋了共有食物而挨其祖母揍的“浣熊”向祖母报复，为此给她吃用带刺的果子粉做的丸子。她喘不过气来，要求喝水；他把放在一个穿洞的帽子里的水给她。这老妪变成“榛鸡”，飞了起来。如我们已适时地指出的那样，这个神话在博罗罗人那里有其完全一致的等当神话（M_{21}，CC，第 128～129 页）：被无能丈夫剥夺了食物的妻子们给他吃布满针的 piqui 果子（种名 *Caryocar*），他透不过气来，发出野猪般的叫声，变成了这种动物，野猪也就这样起源。现在我们知道，如果说在南美洲野猪提供了优质肉，那么，在两个美洲，“鹑鸡”都处于最差猎物之列。因此，在这些遥远的地区里也存在完全一样的神话，作为代价只需简单地反转赋予每次变形的受害者们的各个值。

属于盗鸟巢者循环的汤普森人神话提供了第二个证明。我们还记得，

英雄在天上遇到的两个瞎眼老妪变成了“松鸡科”的两个种，一个种可通过听觉从远处受精，另一个种易于捕捉，因此任人从近处趋近。前一方面关涉一个种的繁衍，后一方面关涉另一个种的夭亡，所以，物种的两分通过另一条途径回过来又显现了同一种类型模棱两可性。在头一半活、另一半死的“榛鸡”身上，以个体存在的正常寿命为间隔的生和死佯谬地趋近。

“榛鸡”像其他美洲松鸡一样也是集生和死于一身的鸟这一点就从这个方面得到了证实。维奇塔印第安人（M_{370}，OMT，第 45 页）把这种模棱两可性转移到草原“母鸡”（种名 *Tympanuchus*）[①] 上。当这些鸟化身为人时，她们是凶险的敌人，尤其因为她们能左右手开弓。因此，这双手是对生的，并且像普吉特海峡的萨利希人归于“榛鸡”姑娘的最早孪生子一样，她们也因这事实而变得可怕。

从我们所关注的这个地区的一端到另一端，从南面的阿尔西亚人和蒂拉莫克人出发，沿海岸北上，一直到特林吉特人，最流行的故事之一乃关于“鲼”。此外，有时另一种鱼取代它，而这鱼所属的种很难证认；如果说奇努克人语拥有各不相同的名字，那么，其他语言如阿尔西亚语［属于耶科南（yakonan）语系］则故意用一个词/hul ō'hul ō/囊括右鲆、鲼、庸鲽和鲽，这词也标志一个扮演中介者或摆渡者角色的神话人物（Frachtenberg：4，第 70 页注⑩，第 72～73，253 页）。这些不确定因素无关宏旨，因为如我们所看到的，这些神话关涉这一切鱼，都是为了同一些题材：首先，它们都是扁的，因此，它们栖息于海底的腹面的组织不同于背面（博厄斯：2，第 658～660 和 842 页上可以看到一张罗列这组神话的清单）。

---

① 也属于“松鸡”，舒斯瓦普人（Teit：1，第 629 页）把它和这个科的其他代表一起归入同一种群。“鹑鸡”问题在我们的 1965—1966 年法兰西学院教程中作过探讨。

蒂拉莫克人提到“鲼”和“鹿”之间发生的一场奇特战斗。（M_{779}，E. D. Jacobs，第 11 页）“鹿”自以为稳操胜券，因为它的敌手身体宽阔，可以箭无虚发地射中它的身体。可是，“鲼”每次都在适当时机侧过身来，而当轮到它射箭时，便射死了“鹿”。在一个已援引过的神话（M_{756b}，本书第 533 页）中，卡思拉梅特人把一个同类型事件放在天上进行。动物们结盟向西南“风”开战，它们在准备就绪后劝阻“鲼”参战。它们说，它太大了，会成为令对手百发百中的靶子；它最好回村去。可是，“鲼”表演了出色的躲避才能，于是它们允许它留下来。

也是由于这种才能，普吉特海峡南面的萨利希人让“鲼”负责去同南“风”交战。这“风”靠许诺仅仅间歇地刮而获得获胜动物的赦免。（M_{780a}，Ballard：1，第 69 页）按照克拉拉姆人的说法，众动物向北“风”开战。“鲼”自信能通过侧身来抵挡“风”，可是，“风”使它打转，因此它不得不把胜利的荣誉让给“鹪鹩”，后者迫使“风”许诺连续刮不超过七天（M_{780b}，Gunther，：2，第 121 页）。

基瑙尔特人和基卢特人语言不同，但却是沿海岸而居的邻族。他们说（$M_{781a,b}$，Farrand；1，第 108～108 页；Reagan-Walters，第 319 页），在地上民族向天上民族开战之际，“鲼”通过侧身躲过“乌鸦”的标枪，并且成功地刺穿敌人的喙。基卢特人还说，一个天上居民对“鲼”撒尿。或者他们说，一个地上居民杀死一条鲼，把它暂时放置在天上敌人之一的居所前面，然后回到河对岸的营地。过了一会儿，他带着火回来烧他的鱼。可是，当天黑时，这天上居民在这当儿出来，但没有看见鲼，就把污水泼在这鱼上，于是鱼肉留下了污水的味道（M_{782a}，Farrand-Mayer，第 264～266 页；M_{782d}，Reagan，第 51～54 页；M_{782e}，Reagan-Walters，第 319 页）。

我们知道弗拉特里角的努特卡人那里也有一个这种故事。

M_{783}　马卡人：反南“风”的战争

从前有一次，四足动物和鱼造访南“风”。他们发现它睡着，便想吓唬它。“墨鱼”躲在床下，“鲽”和“鲼”躲在床脚旁，“鼠”啃咬睡者的鼻子。后者惊醒了；它站起身来，在两条扁鱼身上滑倒。“墨鱼”用触手缠绕“风”的腿。它勃然大怒，狠命刮了起来，以至流出了汗。汗水滴下而造成雨。最后，它成功地驱逐了敌人，但出于仇恨，它不时回到地上折磨它们。因此，四足动物深受暴风雨之苦，同时，当海洋长大时，鱼被抛到沙滩下，在那里大量死亡。(Swan：2，第 92 页)

我们迄此为止一直一个个孤立地遇到的这一切题材并列地存在于其他种族群体努特卡人和夸扣特尔人那里，尤其温哥华岛：

M_{784} 努特卡人：潮汐的起源（参见 M_{593}—M_{597}）

从前，天不断地刮风，不存在低潮，因此不可能去渔获贝壳动物。于是，人们决定杀掉“风”。许多动物被作为尖兵派遣，但都失败了。冬“鹪鸟”成功地进入“风”的房舍之中，但忘掉了自己的使命，却在那里烤火取暖，结果火烧焦了它，使它留下红色斑点（参见 M_{756b}）。“沙丁鱼”也未成功，回来时眼睛已比鳃更接近口鼻。最后，“海鸥”尽管视力差，臂也折断，但闯过了守住敌村入口的暴风们。“鲼”和“庸鲽”随后躺在门口；“风”们出来时在“庸鲽”身上滑倒，被“鲼”的钩撕碎。只有西“风”抵挡住了；但它仍然许诺，将来它以轻柔的微风带来好天气，还引起每天两次交替地涨潮落潮，以便人类能渔获可食用的贝壳动物。有了这个条件，人们就让它保全性命。(Boas：13，第 100～101 页)

M_{785} 温哥华的夸扣特尔人：和风

为了制止不停地刮的狂风，动物们向它开战，但许多动物抵挡不住它放出的臭气。最后，“庸鲽”睡到它的门口。当“风”想出去时，滑倒在

“庸鲽”身上。动物们把它囚禁起来，只在它保证变得温良时才释放它。（Boas：13，第186～187页）

$M_{786a,b}$ 努特卡人：“鲼”和“乌鸦”的战斗

“乌鸦”想吃掉“鲼”，向它挑战。但后者侧过身来躲过射击。按照M_{786b}，“乌鸦”仍然原地蹦跳，它坚持要求“鲼”俯身弯腰，但后者成功地击中了“乌鸦”，让它失望，把乌鸦的射击一直拖延到自己渡过难关。“乌鸦”被敌手的标枪穿刺，遂放弃战斗。（Boas：13，第107～108页；Sapir-Swadesh：2，第26～29页）

除了极少数例外，我们把太平洋西北海岸部落置于我们的探究范围以外。因此，只要指出一点就够了：“庸鲽”的计谋，即利用自己两个侧面的反差（一个粗糙，一个光滑）来使敌对的“风”跌倒，在夸扣特尔人、贝拉·贝拉人、钦西安人、海达人（Haida）和特林吉特人（M_{787a-g}，Boas：22，第227页；Boas-Hunt：1，Ⅰ，第358页；Ⅱ，第98页；Boas：24，第32页；2，第79～81页；Swanton：9，第129页；Krause，第189页）那里都得到证实。

在我们刚才扼述的神话中，有许多（M_{756b}，M_{781a}，M_{781b}）详确说明，“鲼”作为落后的动物之一居留在天上，死后变成星座。基瑙尔特人称一个星座为/djagage'h/即“鲼”，它也许是猎户座。（Olson：2，第178页）据说，特瓦纳人以同名——在他们的语言中为/kwikwä'äl/——冠称的星座邻近大熊星座。（Elmendorf：1，第537页）尽管马卡人把鱼名用于各别星座：“鲸”、“庸鲽”、“鲼”、“鲨”等等，但由于他们不愿意用手指示它们，所以人们无法证认它们。他们所以不愿意指点，是出于一种迷信的恐惧，甚至谈论星辰时，他们也宁可挑阴天。（Swan：2，第90页）相信有些星座由鱼转变而成的信念一直到特林吉特人那里都可以碰到，他们称昴星团为“鲱鰷”，还给一个身份不明的星座取名“捕庸鲽的渔夫”

(Swanton: 2, 第 107 页)。

我们刚才把“鲼”列入落后的、变成星辰的动物之列，而我们已就关于这些动物的神话讨论过这一点（本书第 502 页）。这些神话（它们本身也关涉宇宙范围的战争）从下述意义上说反转了有“鲼”出现的那些神话：它们探讨火的驯化，而不是风或雨的驯化，或者探讨凛冽北风而不是夹带暴雨的南风的归顺。[②] 然而，它们用另一个插段取代“鲼”插段，其主人公每每为“蛇”和“蛙”。“鲼”插段处于宇宙战斗之前，而这另一个插段在这战斗之后，其时动物们在忙于重新从天上下降：“它们看到‘蛇’蹦跳，跌落而粉身碎骨。‘蛙’高兴得手舞足蹈，因此，从那时起，蛇吃蛙。”（M_{725}，Jacobs: 1，第 145～145 页）关于西南“风”反东北“风”的战争的切哈利斯人神话（M_{756a}，Adamson，第 75 页；亦见第 77 页）把作战的指挥工作托付给“蛇”，后者是杰出的战士，但患斜视眼。西南风方面没有阵亡的，只有“蛇”下落不明；人们以为它已死了，但它又回来了。它听到妹妹“蛙”在哀叹，还提到它的斜视，感到被冒犯。它杀了“蛙”吃掉，从此之后，蛇成了蛙的敌人。这样的事件也出现在关于火的获得的普吉特海峡神话的一个版本（M_{723b}，Ballard: 1，第 52～53 页）之中。

因此，像“鲼”一样，“蛇”也由一个解剖学上的细节来形容。不过，在前一种情形里，“鲼”在于正面和侧面之间、上面和底面之间的双重对立，而在后一种情形里，则事关眼睛目光交错。这些神话证明了，这两种类型模棱两可可以互换。

造物主“月亮”故事的一个切哈利斯人版本（M_{382}，Adamson，第 173～177 页）把火的获得的故事转移到水平轴上；由于这个事实，它颠倒地讲述后一故事。在别处，东北风是寒冷的天上主人，因而也是反火的主人。在这里，一支草原母鸡民族生活在地上——但也在寒冷的东方——且与火并不

---

② 无疑，克拉拉姆人神话 M_{780b} 派“鲼”向北风开战；但其时它战败而不是获胜。

矛盾，但无视火。这民族因此在食物上跳舞以便烧煮之，并且这工作不间断地进行。造物主“月亮”造访这民族，赠送生火钻头给它们，还教会它们在一个木头容器中进行烹饪，容器中盛满水，放入灼热石头，使水加热至沸腾。这个插段把“鹑鸡”（本书第579～585页）重新整合进一个庞大体系之中，而我们如此便开始领悟这体系的统一性。这插段处于另一个插段的前面。在这另一个插段中，“月亮”遇到了当时瞎眼的“鲑鱼”和“鲽”，它让它们复明，但“鲽”仍斜视。

亚当森认为，这后一事件不可思议而又混乱。他在一个注释（第176页注②）中强调，向他传述的人略去了土著语言的版本，但后来他把这版本给了博厄斯。不过，这事件以几乎未作更改的形式出现在关于反风战争和潮汐起源的努特卡人神话（M_{784}，本书第587页）中。在那里，“沙丁鱼”在执行使命失败之后回来时，双眼不是像以前那样离开口鼻，而是靠近它们。因此，它斜视了。它的失败以及由此而产生的这个解剖学上的细节使它与“庸鲽”相对立，后者后来成功地使风滑倒在它的滑黏的表面上。这个切哈利斯人版本同时反转了为获得火进行的战争和为驯化寒风进行的战争。因此，在这个版本中，作为“鲼”和“庸鲽”的组合变体，“鲽”正常地患斜视，如同在“正”版本中有能力的“蛇”或“沙丁鱼”，后者当然也是鱼，但它像蛇一样是圆的而不是扁的，并且与“鲼”、“鲽”和“庸鲽”不同，表现为无能。

包含“鲼”的插段的各个神话解释说，在天上落后的“鲼”变成了一个星座。我们有充分的理由假设，“蛇”的情形也是如此。实际上，斯诺霍米希人版本详确说明，“蛇”和“蜥蜴”因梯子断裂，断了退路而被困在天上，**在来年春天之前无法回到地上**（M_{724b}，Haeberlin：1，第412页）。这个细节似乎表明，这两种爬行动物被用于命名冬天的星座。是否应当下结论说，如刚才所见，其语义地位与夏季星座的语义地位相对称的扁鱼代表着夏季星座？这忽视了另一个转换。若不诉诸两个半球所共有的一个神话聚

合体，则就有可能不经意地把这转换忽略掉。可是，这转换使我们得以一定程度上消除第588页上就称为“鲼”的星座所指出的不确定性。

我们还记得，这个斯诺霍米希人版本相对于其他关于火的获得的神话（本书第497页）显得反常。现在是天上居民被一个木匠制造独木舟而在夜间发出的喧哗声所激怒，遂向地上居民开战。因此，他们抓走这木匠，把他囚禁起来。地上众动物登上了天，许诺从今以后只在白天劳作，从而使他获释。这个插段开始于向天上进行征伐之前。它在这个组合链中占据的地位如同反“风”战争神话赋予“鲼”插段的地位。在这个神话中，一条扁平的鱼施计使“风”被囚，这“风”向众动物许诺从今之后间断地刮而获得释放。[③] 甚至不用强调指出“木匠”不分昼夜工作而产生连续喧闹声，而这在声学层面上提供了同样是连续的暴风雨的等当物，也可以明白，在反转“木匠”和风各自的值的条件下，这两种步骤是对称的。由此产生了一个问题。“木匠”获释后，夜间保持沉默，白昼发出吵闹声。那么，这是不是对“鲼”的转换呢？“鲼”在被俘获而变成星座之前侧面细小而正面宽大。这个对比似乎是恰当的，尤其因为如果说M_{724b}的不停工作的“木匠”是**吵闹的**，那么M_{785}的不停地刮的“风”是**发臭的**，更何况，由于“鲼”存在于天上，所以它按照$M_{782a,b}$是**发臭的**。这里又可以看到喧哗和臭气之间的等当关系，而我们已根据其他论据多次（CC，第380～386页；MC，第367～429页；本书第568页）证实了这种关系的实在性。此外，最后，我们还可就“山狗”故事作这种证实。在这个故事中，众鹅把“山狗”带到天上，因它喧哗而把它从天空高处抛下，而这里情形正好相反，天上世界居民因“木匠”喧哗使他们不适而把他带到天上。

根据这些直觉的确实情形，我们可以作一个大胆的冒险猜测。不过，

③　这样，我们就可以排除令博厄斯（2，第660页）在探讨介于这两种类型之间的一个海达人版本（Swanton：9，第32～34页）时感到困惑的一个困难。

本讨论的后续部分直到热带美洲南部都将证实这猜测是合理的。查科的马塔科人在他们的一个神话（M_{788}，Métraux：3，第59～60页）中说，一个印第安人有一天听到一个泻湖底部发出噪声。他潜下水去，看到人们在一个木匠师傅指导下建造一所大房子。这木匠正是"鲼"，他教人类如何造住房。而且，马塔科人的房舍呈鲼的形状。

因此，这里又沿"鹑鸡"走过的路线再走了一遍，但取另一个方向。这样，南美洲神话向我们提供了一种先验演绎的原理，而北美洲神话为之保存了经验证明，即用形象来体现作为思辨产物的尚属抽象、理论性的图式。相反，现在北美洲神话被用作演绎的出发点，而由另一个半球的神话通过特别指名"鲼"作为第一个木匠来使这种演绎成为有效。无疑，这木匠制造的是房屋而不是独木舟。不过，我们已表明（OMT，第179～180页），不仅在美洲，而且在世界其他地方，移动的独木舟和不动的房屋是可以交换的；然而，斯诺霍米希人的木匠和他所造的独木舟成邻接的关系，而其马塔科人同行与土著的房屋则成相似关系。体系的这种扭曲表明，如果说北美洲的木匠（他转换了同一地区的对称神话的鲼）仅仅从事白昼活动，那么，他所服从的周期性类型则呈周日的性质。如果是这样，则相应的星座便全年都可见，当然白昼期间除外，而它之位于大熊星座附近看来比在猎户座邻域更为可能。

此外，如果说这两个可以交换的总体——"鲼"为一方，"蛇"和"蜥蜴"（或"蛙"）为另一方——赋予在表征的周期性类型上相对立的星座以一种或另一种周期性即单纯昼夜的周期性或者再外加周季周期性，那么，我们可以指出，这种对立与我们已察知的同一些神话的另一种对立（本书第427页）构成一个体系。实际上，我们可以写下：

（恒定的星座：周季的星座）∷（未指名的星辰：指名的星辰）

实际上，我们可以提出假设说，无名的星辰也是恒定的，因为天空中

总是有星辰，它们仅仅由于未命名而相互等当。这样，我们迂回地看出，如我们已在别处所表明的那样（L.-S.：9，第 226～286 页；参见本书第 427，554 页），命名也即分类于是就引入了不连续性。

无疑，我们一路下来已不是第一次遇到“鲼”。在《从蜂蜜到烟灰》（第 311 页注⑭）中，我们已指出，南美洲的瓦劳人和巴尼瓦人、北美洲的尤洛克人把“鲼”同子宫或胎盘相比。尤洛克人说（M_{292d}，Waterman：4，第 191 页；Erikson，第 272 页）：“‘鲼’与女人的内生殖器相像”。维约特人、托洛瓦人（Tolowa）和胡帕人也有一些类似于尤洛克人的神话，其中一个“鲽女士”或另一个名叫梅约特尔（Maiyotel）的超自然生灵捕俘其情人，把他们驱逐到海外（M_{292e-h}，Kroeber：7，第 97 页；Goddard：1，第 116 页注，第 132 页）。有关南美洲的最新文献证实了瓦劳人和巴尼瓦人的观点。图卡诺人（Tukano）把“鲼”比做胎盘（Reichel-Dolmatoff：4，第 21，77 页）。巴西中部的特鲁梅人（Trumai）在他们的一个神话（Monod，手稿）中重复了尤洛克人的说法。一个印第安男人问道：“这鲼是不是无异于一个女人？”他还接着说：“如果是一回事的话，我要躺到它身上去……”对另一个对比，我们不必再小心谨慎。然而，这个对比也许是意味深长的。在努特卡人神话 M_{786a} 中，“乌鸦”特别想吃“鲼”的肝，而 M_{786b} 详确说明，这肝油脂丰富。然而，圭亚那的卡利纳人（他们说一种卡里布语）称鲼为 /ereimo/，它也许是/ere/即“肝”加一个后缀/imo/，后者用于构成可怕动物名字（Ahlbrinck，词条“ereimo”，“imo”）。这对比让人觉得是随意作出的，如果我们未从别处（MC，第 372 页）知道下述事实的话：南美洲印第安人往往相信，肝由凝结的血构成，并扮演着经血储存库的角色。“鲼”之被认同于肝，也许仅仅建基于外表的相似。因此，这种认同可能诉诸这种鱼在别处得到充分证明的“子宫功能”。

我们还可以回想起一个亚马逊神话（M_{147}，CC，第 334 页），在其中，

一个创造文明的月亮女英雄用烧树脂的火来熏死敌对的动物。但是，为了战胜“野猪”、“貘”、“巨蟒”和“鲼”，她不得不重复两次这样做。尽管文本没有明说，但似乎可以看出，像在北美洲一样，这神话也赋予“鲼”某种躲闪的能力。另一方面，下玻利维亚的塔卡纳人让“鲼”产生于一个神所吞下的一条妖蛇出来时渗出的含血脓的体液（试比较 M_{782c}）。他们未像萨利希人那样给予“鲼”转身的能力。相反，塔卡纳人说，蛙的蝌蚪唱歌跳舞迎接暴风骤雨，因而被“鲼”察觉，后者艳羡不已，亟欲模仿它们。可是，“鲼”不会旋转，跌地身死。（M_{195}，M_{789}，Hissink-Hahn，第107～109，265～266 页）图穆帕萨人认为，鲼是水妖的帽子，它们象征着月亮。（上引书，第 76～77 页）

因此，在两个美洲可以看到，同样地把“鲼”一方面与女性生殖器官——子宫和胎盘——另一方面与制造物如独木舟、房屋、帽子等相连结，而这些名目不同的制造物都起着包封和保护的功能，并且我们还已从别处知道，南美洲许多种族群体实际上都把这些东西看做子宫的象征（Reichel-Dolmatoff：1，4，各处）。

此外，萨利希人在神话中把“鲼”作为一方，把由“蛇”和“蛙”这两个项构成的对偶作为另一方进行替换。前者由于我们已说过的理由无疑意味着一个因简单昼夜周期而全年可见的星座，后者意味着仅在一年的一半期间可以看见的星座。这个由互补的或对抗的项构成的三元组重又出现在关于蛙跳舞的塔卡纳人神话中。这些神话显然也表现周季性的特征。实际上，它们把共舞的蛇和蛙组合在一个异本中，因而把蛇与蛙跟鲼相组合，鲼因其解剖构造不允许它在试图旋转时保持平衡而无能力模仿蛇与蛙。仅从这个观点来看，就已经可以明白，“鲼”和“蛇”之间存在一个重要对立：一个具有扁菱形的体形，另一个具有长圆柱形的体形。不过，我们已从“鲼”那里认识到并在两个半球都得到证实的那些象征性涵义，使我们得以在其他层面上展现这种对立。因为，如果说“鲼”是有子

宫的女人，那么，“蛇”便呈现出与阴茎的亲和性，而一个庞大的神话组（M_{49}—M_{52}；M_{150}—M_{159}；M_{255}—M_{256}；等等）系统地利用了这种亲和性。这样，因构造上的不稳定性而得益或受损的“鲼”和斜视的“蛇”乃作为一个转换的最终变形出现。我们已从这转换的初始状态起一直跟踪它。在前几卷中，作为这转换的示例有这样的人物：大阴道的女人，她是一条蛇的情妇，还能转变成负子袋鼠（像鲼一样也放臭气），以及长阴茎的男人，他能转换成有大睾丸的、诱奸女人的貘（CC，第325～327页；MC，第418页；OMT，第72页）。然而，我们已经知道，“蛙”在这两个系列之间占据中间地位：作为“纠缠的女人”，它与长阴茎的男人相对应（OMT，第41～73页）。不过，可以说在另一方面，“蛙”蒙受小便失禁之苦，引起月经，纠缠于月亮的脸盘，成为一顶神奇帽子的情妇（M_{382}，OMT，第63页），因而也与被人撒尿的“鲼”结成互补关系。后者作为有子宫或胎盘的女人，给月亮精灵们戴帽子（图32）。

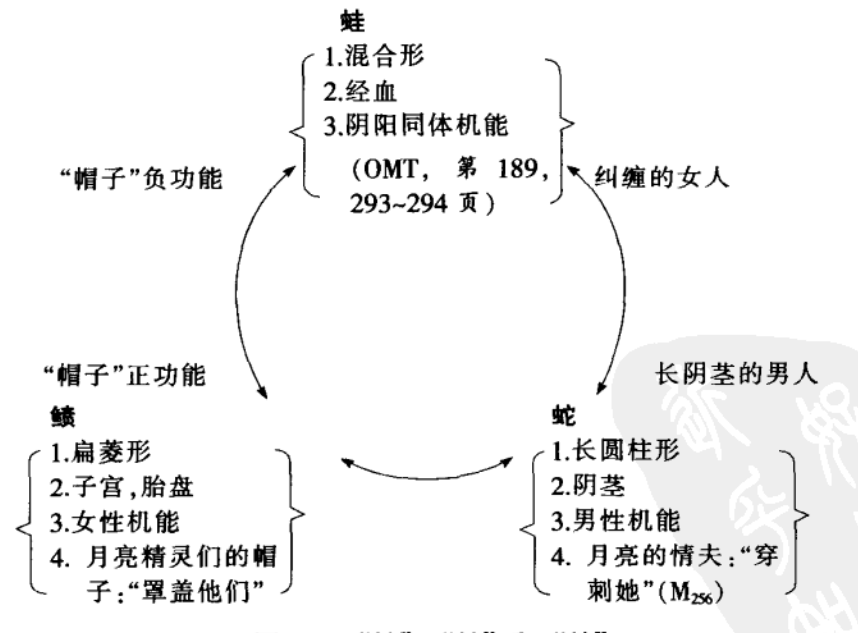


图32 “鲼”、“蛙”和“蛇”

我们已多次强调指出，关于地上居民向天上居民或风开战的神话起着辅助性的作用。这些神话除了说明火的获得（在一种情形里），以及风的状况的确立（在另一种情形里）之外，还说明了星辰的起源，或者更确切地说，还表明了星辰为什么分成两类。一方面是不计其数的极小星辰，混成无名的星群；另一方面是星座，它们像所由产生的动物科一样也有各别形态，而且各有一个名字。我们还已看到，在所有的情形里，神话情节都从部队的主体中分离出两个主人公。按照它们在战斗之前还是之后介入，它们或者包括与另一个动物即“乌鸦”或“鹿”相对立的“鲼”，或者包括“蛇”与“蜥蜴”，或与“蛙”相对立的“蛇”。如同“蛇”呈与“鲼”对称的形象，我们因此也可以说，“鲼”以正或负的方式到处存在。

然而，有一个重要的博罗罗人神话，在《从蜂蜜到烟灰》中已扼述和讨论过（M_{292a}，第309～330页）。在这个神话中，“鲼”扮演着决定性的角色。其原因论功能为解释**星座名字的起源**。因此，就天文学代码而言，这个神话占据的地位一如北美洲那些也有“鲼”出现的神话，但有这样一个差异，即有名字的星辰和没有名字的星辰之间的对立在萨利希人那里处于共时层面：有些星辰有一个名字，另一些则没有；而在博罗罗人那里则处于历时的层面：星座以前没有名字，现在则有了一个名字。

这个博罗罗人神话像我们在讨论中已作过比较的那些神话一样也把天极处的儿子（M_2 中的鸟；M_{292b}中报凶兆的鸟；M_{292a}中的星辰对话者）和地极处或水中的父亲（M_2 中的栽树者和水的创造者；M_{292a}中的猎人，但为了捕鱼而抛弃猎物；M_{292b}中，猎人变成鲼，被罚生活在容器中）对立起来。因此，从某种意义上说，这些神话如同萨利希人那里一样也探讨一场冲突（发生在地上或水下营垒和空中或天上营垒之间），但有一个条件即两极反转：与北美洲神话不同，博罗罗人神话采用有天上关系的人物。

然而，这反转还伴随着另一个反转，后者直接作用于“鲼”。在基卢特人版本（$M_{782a,b}$，本书第586页）中，“鲼”因被**潮湿**即尿或脏水**玷染**而获致

其臭名。在博罗罗人神话 M_{292a} 中，“鲼”因为浸染了属于**烧焦**范畴的热灰而变成**弄脏人的**。我们还记得，父亲为儿子的急躁感到恼火，把被火炭烧到半熟的鱼扔到儿子身上；火炭粘在儿子肉上，烧焦这小孩，还使之瞎眼。

事情还不止于此。如果说在一个基卢特人版本中“鲼”变成放臭气的，那么，这是因为它的拥有者起先没有火来烹饪它。如果说在这个博罗罗人神话 M_{292a} 中，它变成弄脏人的，那么，这也是因为缺乏火，不过这是在时间上而不是空间上：因为不是他没有**到别处**找火，而是火已在那里，但烹饪得不**够快**。由此之故，所产生的不是**臭气**，而是一种可怖的**喧哗**：作为小孩哭声的回响，树林中回荡着叫喊声和吵闹声。因此，我们已规定的从基卢特人的已变得发臭味的“鲼”到斯诺霍米希人的发出喧哗的“木匠”(并且在马塔科人那里这“木匠”是“鲼”) 的转换的规则在从北美洲过渡到南美洲时完全得到遵从。[4] 如果我们注意到，在北美洲神话中，“鲼”和可与之交换的、由“蛇”和“蛙”组成的对偶介入烹饪用火的获得和暴风雨的驯化，那么，这类比就可看得更清楚。然而，暴风雨的主人和火的主人这两种职司被博罗罗人结合起来由同一个人即一个英雄 (M_1) 承担，他与 M_{292a} 的英雄呈现这共同特征即因真正的或隐喻的乱伦而与父亲分离，这乱伦在那里是性的，在这里是饮食的 (因为挨饿的小孩要与在别处象征子宫的、尚生的一条鱼相结合)；在这两种情形里，这分离都向天上进行。我们还将指出，与因一条**未烧熟的**鲼被父亲在脸上覆盖上**燃烧的**火炭的小孩相对应，在 M_{292b} 中是一个因吃了一只熟的鼠而遭劈头盖脸辱骂——其结果是父亲转换成鲼——的小孩，在 M_{782b} 中则是一条**未烧熟的**鲼，

---

④ OMT (第 380 页) 和本书第 258 页上由一个基卢特人版本规定的从一个天体——月亮或星座——到浅色地上岩山的转换的规则也是如此，这版本通过反转木匠神话 (M_{724c}，Reagan，第 81～84 页) 而回复到波提乏转换。这木匠引起向远处的分离，而不是向高处的分离，受害者把贪财的 (而不是乱伦的) 兄弟变为白方解石。

最后它自己被泼满污水，变成了气味难闻的鱼。如我们已在《从蜂蜜到烟灰》（第306～335页）中表明的那样，这些凌辱在此也在语言层面上构成臭气和噪声的等当物。

现在我们转向考察另一个动物科即松鼠科。在南美洲还有一种松鼠属（*Sciurus*）树栖小松鼠，在亚马逊河流域名叫 acutipuru，coatipuru，更往南叫 serelepé 或 caxinguelé。后两个名词的词源似乎有疑问，前两个名词的词源则有争议。每个名词都包容两个词素，其中第一个标示其他小四足动物刺鼠或浣熊。第二个词素是个后缀，杰拉乐混合语（lingua geral）借助它构成吉祥植物或动物的名字。例如，鸟 uirapuru，这是叫声非常悦耳的鸟；植物 tajapuru，是捕鱼和恋爱的吉兆；树 manakapuru，其根浸泡过的水剂能醉人，但使狩猎成功。“松鼠”还因体毛如丝般光滑柔软，尾巴长和敏捷而享有美誉。[⑤] 这还有一个更重要的理由：它有着动物中罕有的一种本领（此外，似乎浣熊也有这种本领），即头冲下地从很高的树上下来。一支亚马逊摇篮曲说，它具有催小孩入睡的本领；在同一地区，人们认为，尸体腐败结束之时，灵魂离开尸体，化身 acutipuru 而升天（Rodrigues：1，第288页；Stradelli：1，第362页；Camara Cascudo：Ⅰ，第Ⅱ页；Ihering，词条“serelepé”）。

---

⑤ 不过，coati-puru（acutipuru）在一组卡希纳瓦人神话（M_{790a-c}，Abreu，第209～226页）中扮演着一个更为捉摸不定的角色。在那里，它向挨饿而沦为吃泥土者的印第安人提供一种神奇的食物。它诱奸了一个女人，又变成了蝙蝠。此后，它阉割了她的丈夫。所有印第安人列队向它进攻。它成功地逃脱，带走了它给他们储备的食物。皮埃尔·克拉斯特雷（Clastres）先生向我们指出，在瓜耶基人那里，浣熊在某些仪式中扮演着相当重要的角色，而且他们似乎是从更北面的种族对 acutipuru 抱有的这种非常流行的观念得到启示的。他在别处提出，后缀/-puru/可能与瓜拉尼语的后缀/-mburu/相同，而据卡多甘说（Cadogan：4，第18，59页），后者意指一种狂热状态（参见本书第593页，卡利纳语后缀/imo/）。

在本书所研讨的北美洲的这个地区里，亡灵向导（但带有险恶色彩）这个角色常被赋予另一种松鼠科动物——美洲飞鼠属的会飞的松鼠即“飞鼠”。这种啮齿动物不会垂直地飞，但能靠把前后爪连结起来的、柔顺而可伸缩的皮肤滑翔。按照奥卡纳贡人的说法（Cline，第 171 页），会飞的“松鼠”预报下一个死者，这种信念也为克利基塔特人所持有，如一些神话（$M_{790d,e}$，Jacobs：1，第 45 页；3，第 207 页）所证明的。这些神话还说，会飞的“松鼠”以前是食人妖怪。并且，普吉特海峡也有相似的神话（M_{790f}，Haeberlin：1，第 427～428 页）。再往北，钦西安人也认为，它们是可怕的动物，它们炫示地从树的高处抛下松果仁，吓唬过路人。（M_{790h}，Boas：23，第 205 页）另一方面，操努特卡语的马卡人把会飞的“松鼠”奉为一种吉祥物；他们还谨防猎杀它们，但若偶尔抓到它们，则庆幸是一种意外收获（Gunther：6，第 116 页）。

可见，两个美洲的松鼠科动物时而在生的方面，时而在死的方面，因而都意蕴着分隔生和死的边际。卡里埃尔人的许多神话（其中包括 M_{749}，Jenness：2，第 99 页）说到一个少女因目睹一只松鼠从树上下来而大笑而死。按照霍赫人和基卢特人的说法（Reagan，第 66～77，80～81 页），一个被囚在树的高处的女人时而由一只松鼠，时而由一个丑角解放。被赋予“松鼠”或者起着它的作用的生灵的这个滑稽角色难道不是来源于这样的事实：像南美洲同类一样，它也头冲下地降落？一个基卢特人版本（M_{790g}，Andrade，第 58～63 页）肯定了这一点，甚至说这种动物正是以这种行为解救被保护者。锥心人认为，有一个超自然的侏儒种族，他们快速地爬上树又下来，而且总是头先下来。他们体表呈红色，颠倒地抱小孩。走近他们的人会昏厥，当这些人苏醒过来后，发现他们靠在一棵树上，头在下面。除了这些侏儒民族而外，还有一些民族穿着松鼠皮做的衣服（Boas：4，第 127 页注①；Teit：6，第 180 页）。尽管关涉侏儒的各个不同种族，但双重地提到松鼠皮衣服和头冲下的降落方式（转用于抱婴儿和处置受害者的方式）却充分表

明，土著思维设定侏儒和“松鼠科”有密切亲缘关系。

因此，在南美洲和在北美洲，这个科的不同属的动物都被设想为哄婴儿入睡和使成人失去知觉的超自然生灵，这里作为下一个死者的预报者，那里作为亡魂离开遗蜕后的引领者，以便使其最终回到彼岸世界。最后，在这两个半球里，这些相似的信仰都同头冲下地从树上降落的“松鼠科”所特有的行走方式相关系。

无疑，我们可以注意到，我们刚才考察了这三种动物在神话中所扮演的角色，它们在神话中出现，都服务于维持一种二元对立。这种从解剖学上、生理上或习性上表现出来的对立依从于可观察现象，因而属于经验演绎。这也正是以上已遇到过的（第 251，450 页）蚂蚁和黄蜂的情形，它们的细腰似乎把身体分为两半，使我们得以赋予这些昆虫以分离者的角色，去建立昼夜交替和生死更迭。一个阿尔西亚人神话（M_{799b}，Frachtenberg：4，第 141 页）说得更妙，有些昆虫在被截成两半后仍能存活。

同样，“鹑鸡”也以佯谬方式集这两种对立特征于一身，即有肉而没有油脂。至于扁的鱼，则从正面看去，它们反常地大，而从侧面看去，又反常地小。最后，与其他四足动物不同，有些“松鼠科”动物能向后转整半圈，视它们朝高处还是低处而定。

不过，这些神话信仰并不遵从观察数据资料。它们根据经验演绎的结果也即二元系（binarism）而引入先验演绎，后者超越生和死这两个最高反对项之间的仲裁的抽象图式，致力于生成全部形象，并将这一系列形象重新与实在连成一体：“榛鸡”的一侧活、一侧死的头；超自然的侏儒，他们借助于对待他们孩子和敌人的假定的、同类型的行为解释了在经验层面上认识到的“松鼠”的相关特征；恒定的星座，其示差特征在于这样的事实：它们总是存在于天空，但白昼看不见，如同“鲼”呈示其侧面；同时在黑夜又完全可以看见，如同“鲼”由正面显现。

我们触及了问题的核心。这一点可以从作用于人物“鲼女士”的一种

更换看出来，而这更换是在从岸地民族过渡到内地民族时观察到的。按照尤洛克人、维约特人、托洛瓦人和胡帕人的说法（$M_{292d\text{-}f}$，本书第 593 页），这个女魔在交媾时把造物主夹在大腿之间，由此把他囚住，并把他移送海外。内兹佩斯人说过一个类似的故事（$M_{542a,b}$，本书第 69 页），在其中，这女魔角色委派给了“蝴蝶女士”。考虑到我们刚才提出的对两个美洲神话的共同动物的种种对比，我们可以注意到，亚马逊的图库纳人创作的故事和内兹佩斯人相同，只是用胃取代阴茎。实际上，他们说（M_{292i}，Nim.：13，第 122～123 页；参见 OMT，第 109 页），一头花豹杀了造物主，并把他吃掉（或者更确切地说是造物主的父亲，但他与儿子共有这身份）；这野兽用受害者的胃做了一个喇叭玩耍。儿子们成功地使这喇叭脱离这野兽的魔掌，但由于动作笨拙，让这胃给飞走了。这胃历经磨难，最后停在一只闪蛱蝶属的蓝蝴蝶充分张开的翅膀上，亚马逊各部落赋予这翅膀以不吉的本领。这昆虫把自己的双翅连结在造物主的胃上，拒绝把它还给他。为了解放这被囚的器官，他不得不用火在蝴蝶翅膀上烧出一个圆洞。

然而，这“蝴蝶”像“鲼”一样扮演二元运算子（opérateur binary）；当它张开双翅时，它很大，当它关合上双翅时，只可看到它非常狭小的面或背。如果说维奇塔人通过使草原“雌鸡”化身为左右手同样灵巧的女人来指出“鹑鸡”的模棱两可性（本书第 585 页），那么，库特奈人在一个神话（M_{791}，Chamberlain，第 578 页）中说，一只化身为人的“蝴蝶”起先被当做女人，尽管他是男性。

我们在从尤洛克人到内兹佩斯人的过渡中所观察到的从“鲼女士”到“蝴蝶女士”的转换通过性别反转而在那伐鹤人那里延续。在一个神话（$M_{792a,b}$，Pepper，第 178～183 页，O'Bryan，第 163 页）中，女英雄正是在本书（第 33 页）中已扮演角色的幽居姑娘。她们被一个蝴蝶男人勾引，他把她们拐走，并且虐待她们。一个版本（M_{792b}）重复了驱逐到海外这个尤洛克人题材。它说，这个不祥的人物“惯会抢夺女人，把河对岸的丈夫引开，

杀掉”。

上述关于“鲼女士”、“蝴蝶女士”或“蝴蝶先生”的种种考虑揭示了另一个假说。在把受害者们逐往海外时，这个人物所履行的功能与系列M_{375}中萨利希人赋予连合门的功能——阻止被逐往冥界所在的河对岸的英雄回归——是互补的。因此，这里也事关死者和生者间的对立。

然而，连合门阻止其终止的这种驱逐是“鲼女士”引起的，因为事实上恰恰**她不是连合门**：她闭合，然后又拒绝开启。在关于在垂直轴而不是水平轴上展开的（不过，我们已在第532页上表明，这两根轴是可以相互转换的）反天上民族战争的各个神话中，“鲼”与斜视的“蛇”结成相关而又对立的关系；而从某种意义上说，连合门不就是斜视的石头吗？这样，我们隐约看到一种可能性，即可以把连合门题材（属于造物主“月亮”的故事）、关于地上居民反天上居民战争的“鲼”题材、赋予“鲼”和“蝴蝶”反连合门角色题材三者联合成一个组。另一方面，基卢特人神话（$M_{782a,b}$）的“鲼”在建立某种类型周季周期性时一侧被玷污，另一侧保持正常，这就与一侧被弄黑、另一侧毫未受损的响板惊人地相似（普吉特海峡的印第安人为了祈求降雨和解冻而转动响板）；这还与相应神话的祖母以及邻近神话的“燕雀”（它的面孔先被弄黑或玷污，后来又洗净）两者惊人地相似。

于是，我们又遇到了二元运算子的概念。我们似乎应当赋予这概念以几乎令人难以置信的持久性。两个美洲的印第安人绵延数千年之久，跨越地质状况、气候条件、动植物群等都不同的广阔区域，充分表现出这种持久性，运用这个概念来保存、识别或代换被认为对于某些运算来说是不可少的动物位（图33）。无疑，一般说来，任何神话位都必定适合于做二元运算，因为二元运算是自然界所缔造的语言和思维运行机制所固有的。不过，情形似乎又在在让人觉得，有些动物比另一些动物更适合充任这个角色，这或者缘于它们的构造或行为的特征，或者是由于人类思维因一种

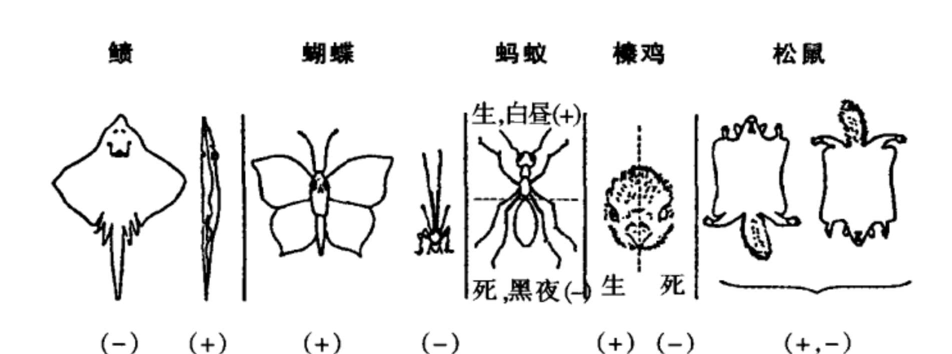


图 33 二元运算子

亦属天赋的倾向而对某种类型性质领悟得较便捷。这是一回事，因为，任何特征都不是本身就引人注意的，而需要由知觉的（perceptive）分析（它已是组合性的，且可能是感性水平上的逻辑活动）经过理解（entendement）的接替，来赋予音位以意味（signification），并把它们升格为文本。这些文本如此便变得可以用越来越抽象的语言来翻译，因而本身可用来表现其他文本。所以说，二元运算是这样的运算，它们无需先验演绎的介入就能投入工作，已经表现为经验演绎的算法。[⑥] 这样，它们便构成这部庞大组合机器也即整个神话体系的基元零件。这个基本角色说明了，世代相继的移民潮波及两个美洲，无论岸地还是内地，潮湿的森林还是沙漠，平原还是山地，而各个民族在如此迁移时为何自觉或不自觉地竭力不让他们体系的主要零件失落或散离。一有可能，他们就要证认和认识种、属或科；或者

---

⑥ 此外，感觉经验的这种对于分析的透明性并非总是以二元形式表现出来。我们可以举猛禽作为例子。我们所关注的地区的神话把它们分为三类，根据所考察的种或属以鸟、鱼还是小四足动物为食物来划分。这样，猛禽一下子就得到了一个三重值，它把它们同天空、水、地联系起来。这些元素本身可以不加区分地被一起归类为三元组，或者在一个对偶高/低内部的二二对立，其中的第二项这时需要再二分为地和水。

在缺乏时便寻找那些最适当的种、属或科，用于重建同崭新动植物形态、动植物群的不同分布以及同对它们的技术利用和也在变化着的生活方式的不变关系。



Ⅱ　唯一的神话

一寸光阴从时光之流剥离出来，我们要回味这一寸光阴，但它却再造我们，使我们变成从时光之流剥离出来的人。

M. 普鲁斯特（Proust）：《追忆逝水年华》

（*Le Temps retrouvé*），Ⅱ，第 15 页

在《生食和熟食》中，从漫长的探究所由开始的“序曲”起，我们就宣布，这探究按蔷薇花蓓蕾初绽的方式展开（CC，第 10 页）。因为，事实上，在这四卷书的字里行间，我们遍历并合拢了一个个或大或小的回环，每次都用线把散离的神话缝合起来，使它们与其他神话连接，而它们本身很快就构成神话组，这些神话组又准备着融合成越来越庞大但数目越来越少的总体。

第一个生成的回环将博罗罗人水起源神话（M_1）和热依人火起源神话（M_7—M_{12}）结合起来。它们一起进入一个更广大的圈子，以便加入短暂人生起源神话和栽培植物起源神话（M_{87}—M_{92}）。这一切神话以利用垂直分离轴为表征，然后它们与另一些诉诸水平和垂直两根分离轴的神话（M_{124}—M_{125}）构成回环。我们以同一根线最后一次用针把我们所由出发的最初神话（M_1，M_7—M_{12}）和《生食和熟食》中的探究所达到的最后几个神话（M_{171}—M_{175}，M_{178}—M_{179}）再缝合起来。

第二卷继续以同样步态进行，但步伐更大。以 M_{21}—M_{27} 为中介，M_1 和 M_7—M_{12} 首先与新神话 M_{188}—M_{191} 相组合。（MC，第 56 页）M_{216}—M_{217}

和 M_{259}—M_{296}也是如此。（MC，第 219～224 页）一系列每次都回到出发点的往复运动把 M_7—M_{12}和 M_{273}（MC，第 249 页）、M_2 和 M_{292}（MC，第 312 页），最后把 M_1、M_7—M_{12}以及 M_{300}—M_{303}（MC，第 363 页）连接起来。

《餐桌礼仪的起源》第一篇表明，与别的回环同样必然的回环——M_{130}等等跟 M_{354}、M_{354}跟 M_{365}—M_{385}、全部总体跟 M_{393}—M_{394}（第 11～99 页）——迫使我们诉诸北美洲的题材。这以后，我们就能够并且真的使这蔷薇花开放，直到它囊括北美洲神话。这种扩充分两步进行。首先，借助一个仍属南美洲但比以前各个更大且在某种意义上可以说是总括性的回环，把 M_1、M_7—M_{12}和 M_{405}—M_{406}连结起来。其次是借助另一个回环。在它上面，我们可以在开始时布下一个南美洲神话（M_{10}），结束时布下北美洲神话（M_{428}，M_{495a}）（OMT，第 295～296，396～398 页）。第 460 页上的图 41 图示了如此围绕两个美洲神话完成的双重旅程。

本卷读者可以看出，这一卷并不仅仅继续沿着这步态进行下去，而且还自始至终重新把源自两个美洲的神话放在同一条链上考察。同时，这步态还加快了节奏。速度加快的往复运动，加上观点和切入角度的多样化，这些使得我们能够把开始时可能表现为由形状、质地和色彩都不同的碎片形成的松散而又不稳固的结合变成一体化的东西。经过缝纫和织补，又在有缺陷的地方予以精工修补，这样，最后就产出了匀质的制品，其轮廓得到修整，且细微差别被弥合。原先似乎散乱的各个零件一旦各自获致属于自己的地位以及与相邻零件的关系，也就呈现一幅连贯一致图画的面貌。在那里，各个细枝末节也都得到意义和功能，尽管乍一看来也许觉得无根无据，怪异，甚至荒谬。

不过，这样一来，就产生了一些根本性的问题：存在（être）的起源和理由怎样，这幅图画的历史又如何呢？这幅画由无数画家画成，他们彼此远隔数千公里，操不同语言，带着不同的传统，根本不可能有任何约定，每个人也只能构思和描绘微小的一部分，可是，这画却表示某种东西，呈

现某种意义，这是怎么弄成的呢？这一个个小部分是凭着什么神秘默契的力量而相互补充、匹配或者呼应的呢？这幅图画本身又是怎样构成的呢？它是否多次重复同一个形象呢？一种合作产生了和谐和平衡，这合作却是盲目地形成的，但正是因为参与者人众而又多样，因而靠着可以说已被中和的多样差异而从这合作中产生了明显的规则性。那么，这画是否表达了这种令人感到意外的和谐和平衡呢？或者是否必须下结论说：整个美洲大陆幅员上只存在一个神话，两个美洲受一个隐秘计划启示而作成它，但它在构成的细节上和异本的多样上都极其丰富，因此，写上多卷书，才勉强够描述它？

对这些问题，应当至少能够作出初步的回答。如果我们能够表明，这幅图画的各个重要主题（如同我们已尝试识破和理解它们那样，而为此动用了八百多个神话——如果算上全部异本，这数字应当差不多翻番）在某些民族那里依同样的次序并带着如同我们已给予它们的那种意味表现出来，那么，这也就是一个回答。因为，我们自己根据一些神话制作了一个神话，而这些故事在时间和空间上位置充分确定，它们确切说来以其天然状态就使得一个集合体呈现出来，而我们则已试图在实验里综合出这个集合体，同时我们就它只能假定，这综合必定在一定程度上符合于一个实在对象。然而，如果这实在对象被还原为在两处皆从同一些现象生成的一种无意识的图式，那么，这假说就依然是无法证实的，我们为它所采用的种种理由则仅仅着眼于使它具有多样能力：考虑种种表面上的不连贯性，解决种种矛盾，阐明各个种族志问题，以及在这些各不相同的领域里实现经济的解决。然而，如果出现下述情况，则完全另当别论了：在探究的自发步态专横地把我们引去的那片有限领地的中心，一些确定的神话赋予这假说以具体的存在，从而给予我们如同天文学家可以得到的那种优惠。天文学家通过计算就已确信，一个还没有看到过的天体是存在的。他按照佐证这天体实在性的诸多证据，计算出为了确认它所属的天体系的全部表现反

常，它所应有的质量和运动，从而确定它应处的位置。这样，他有朝一日终将在望远镜的镜头中捕捉到处于这位置的这个天体。

在本书所关涉的北美洲那个地区里，这样一些神话是存在的，也使我们得以做这种论证。它们全都源自沿着一条狭长地带分布的岸地群体。这个地带从俄勒冈的南部一直到弗雷塞河以远。它有两个特征。一是在那里生活的社区及其领地都很小，二是语言极其多样。除了沿海萨利希人如基瑙尔特人和蒂拉莫克人或单纯岸地萨利希人如科维昌人（Cowichan）、隆金人（Lkungen）、卢米人（Lummi）、克拉拉姆人、特瓦纳人等等之外，这个地区还包括几个和其语系主体隔断的阿塔帕斯干人群体以及一些孤立小语系的已知仅有的代表：库斯人、耶科南人（Yakonan）（今归附于佩努蒂安语系）、切马库姆人（Chemakum）……对于后一些群体，我们不甚了了，他们的传统文化和实有人口都很早就急剧衰减了。俄勒冈南部的库斯人尤为如此，19 世纪初大约有 1 500 人。如果从他们入手进行我们探究的最后阶段工作，那么，作为我们打算选取的仅有的小样本的最南面分子，他们生活所在地方的纬度和克拉马特人差不多。这两个部落的领地仅仅相距一二百公里。本书从克拉马特人出发，逐次向北推移。因此，我们仍依照这个顺序来研究一个神话小宇宙，其中浓缩了从我们探究一开始起就着手研讨的所有重要题材，并且本书中所清查的那个区域已为之提供了一个缩小的模型，不过其尺度还是大于现在要采取的尺度，而我们正是靠了这较小尺度，才能够发掘出其细致至极的程式。

M_{793a} 库斯人：盗鸟巢者

一个印第安老翁有一个儿子。这儿子已娶了两个妻子，有两个孩子。这公公垂涎于儿媳妇。他把自己沾血的粪便放在一棵小针叶树［“spruce”（云杉），属名 *Picea*；加拿大法语为 Épinette（云杉）］的顶梢。然后，他设法让一只红羽毛的漂亮啄木鸟去啄它们。当两个孩子想要这羽毛时，他就

唆使他们央求父亲去捉这鸟。

当这猎人爬树趋近目标时，这树升到很高，把他放在天空中，然后就消失了。这恶毒的老翁乔装改扮成一个年轻男人，占有了两个儿媳妇。

天上世界是美丽的大草原，一望无际。一丝风也没有，也没有任何可吃的东西。英雄看到两只“蓝鹤”（无疑是鹭）；他想射它们，但未射中，于是就追它们。当他快要追上时，它们已化身为一对人形老夫妇。他们储备了丰足的各种食物，因此就招待他住下。这两个老人在混沌初开之时就存在了。他们告诉英雄说，“太阳女士”每天都要从他们这里用人胃当早餐吃，因为她是食人的。当她在一阵大声喧哗之后夹带着灼热来到时，他们把他隐藏起来。她在惯常的用餐之后，便又上路。英雄跟踪她，攻击她，成功地利用一根冰做的阴茎制服了她，最终减缓了这女伴的过分灼热。从此之后，“太阳女士”就对活人表现得很温和。

英雄然后来到倒霉的海獭猎户那里。在那里，有两个姊妹爱上了他。她们是夜行者。善良的姊姊解释说，她们来自另一个地方。她又补充说：“我们到达一个地方时，那里的女人就来月经；我们还在同一时刻到每个地方，正因为这样，人们随处可看到我们。”英雄娶了这两个女人。心怀恶意的岳父强迫他经受各种考验，这一切考验全都是为了置他于死地，但他都一一胜利通过了。其后，他决定去造访亲人，并向妻子许诺，他将在两天内回来。提供帮助的老“鹭”们让他带足礼物和给养——裤带、鲸[原文如此]、盾、羽冠——还让他乘一只悬吊于绳子一端的篮子下到地上。

他与地上的妻子和孩子们重逢。他的父亲惊闻儿子回归，赶紧变回一个老翁。英雄强迫他系上自己从天上带来的裤带，以这魔法使这老翁在鲸的陪伴下被引入深海。英雄把亲人们用篮子升到天上，把一家安顿在他已在那里安置的那个家的近旁。

在这期间，英雄的父亲（他能说包括鲸语在内的所有语言）命令鲸目动物吞下他，护送他到地上。他从这妖怪腹中出来时已彻底光秃，只剩下

一副骨架，但还保留着心。他采集柳树叶子，以鲱的名义把它们送给鲸的仆人驼背侏儒们，还让他们相信这时是夏天，应当走出沉睡状态。然后，他命令鲸带他沿岸闲逛，并弄出喧闹声来引起居民注意。

最后，他回到家乡，那里正是严寒时节，差点把他冻死。他在太阳下略微回暖，突然想起有一种东西可以充作食物。他到处爬行，发现了葡萄浆果（种名 *Arctostaphylos*：熊果、熊葡萄）。他边爬边拼命吃，但仍吃不饱，因为他刚吃下去，它们就从他身上逃脱。他用草塞子堵住肛门，于是便能正常进食了。

他造了一所房舍，点燃了火。他记得有一种发臭气的卷心菜［“skunk cabbage”（臭菘），*Lysichiton*，一种开花、早熟的天南星科植物］以及烤的技术。可是，这卷心菜仅仅在火上烘干了，并没有烤，它仍是生的。这老翁渐渐重新发现了造土炉的技艺，并成功地烹饪出一餐，他把它分成几等份。尽管他孤身一人，但派给每个假想的亲属一份：叔伯、哥哥、姑姨、姻姊妹、弟弟……

一会儿，鲑鱼来到。老翁抓住它们，再烧煮。可是，这是让人筋疲力尽的活儿，于是他发明（或重新发明）了渔篓。每天早晨，他都去搜寻昨夜逮住的鲑鱼，再让它们彻底干透，包括头、心、鳃、尾、精、卵。夏天来临，这老翁认为，他拥有的食物储备超过了自己的需要。可是，在下游，生活在那里的人嗷嗷待哺。老翁想接济他们食物；他刚要着手这样做，他拥有的干鱼就全都跳入水中消失了。从这时起，鱼每年都溯河而游。（Frachtenberg：1，第 21～37 页）

我们已占有这个神话的一些较新版本，它们混杂在一种宇宙学里（$M_{793b,c}$，Jacobs：6，第 184～186，188～192，210～222 页）。像岸地其他民族一样，库斯人也相信有一个包括五个骗子造物主的家族，他们相继统治世界，留下了建树过丰功伟绩的遗迹。M_{793c} 的情节让第五个造物主扮演盗鸟

巢者角色出场，他的父亲第四个造物主则扮演迫害者的角色。

据说，在这个时代，这父子俩造访了一支民族，他们没有烹饪用火，没有水，也没有食物，因为第四个造物主生活的村子的头领霸占了这些最基本的资料或食物，拒绝放手。应第五个造物主求助，所有动物都联合起来，群策群力赌赢了火（它们把它放进树木里）和水（被撒播到各处）以及全部食物。从此之后，人们可以用水解渴，把食物放在火上烹饪，而不是放在年轻人的腋窝下，让他们跳舞，直到食物变热。

随后，第五个造物主娶了两个妻子，带她们到父亲身边生活。接下去是盗鸟巢者插段，只是有一点改变，即这父亲把带血的粪便变成吸汁啄木鸟属的一只小啄木鸟。英雄按父亲的命令追猎这鸟，结果消失在天空中。老翁霸占了两个儿媳妇，用精液弄瞎孙子的眼睛。这就是从此之后不时影响眼睛的脓水的起源。

在天上，英雄受到一对毒蜘蛛夫妇款待。丈夫和妻子的头颅已被每天来访的"太阳女士"发出的灼热损耗掉一半。她实际上每天都要到他们这里来吃早餐，但照例把食物放在嘴边带来，找不着时便大发雷霆。英雄凭借其冰阴茎而减缓了"太阳女士"的炎威；她又依旧进行每日的历程。她派他去娶她的妹妹"月亮"。她说，后者的好处是时常待在家里。

提供帮助的"蜘蛛"向英雄提各种建议，靠它们，他克服了姻亲们强加于他的种种考验。像在另一个版本中那样，他回到地上去寻找妻儿，他们向他诉述了悲苦。全家都登上了天，只有父亲除外，英雄抛弃了他，罚他变成山狗。

尽管不无遗憾，但我们还是只得把这些神话的某些方面撇在一边。"太阳女士"之偏爱人胃，乃属于库斯人、萨利希人尤其内兹佩斯人所共同的一个聚合体。内兹佩斯人说到了"山狗"如何砍下"月亮"的头，或者惩罚他，当时他是食人的，以人的睾丸为食（Boas：4，第 173～175，186～187 页）。"月亮"在这些神话中是男性，因此，我们用一个三元转换接合

M_{793a-c}：（1）**月亮⇨太阳**；（2）**男⇨女**；（3）**睾丸⇨胃**。但是，这里不是考察这些神话的地方。我们已在法兰西学院1968—1969年教程中表明，考察它们的较合适的场合乃在关于风和雾的起源的那个类似系列那里，而我们已提到过它（本书第385，393，528页）。然而，M_{793c}开始的方式（本书第611页）就已表明，这些库斯人神话处于水和火的方面。另一方面，“太阳女士”吃东西时找不到嘴，因此似乎患有某种失明症；不过，文本只字未提这一点，所以也可以作别的种种解释，何况卡希纳瓦人神话（我们难得地偶尔也求助于它们）（M_{790a-c}）也像它们那样关涉各种各样食物，而一个超自然生物（这时是acutipuru）用魔法为一支食物奇缺而以食土为生的民族谋得了这些食物。然而，面对第一次进食的水果和蔬菜，这支民族的行动一如面对食人餐的“太阳女士”：宾客们找不到嘴的位置，把食物往鼻子里塞。如果说所有这些神话尽管相距遥远，但都构成同一个总体的组成部分，那么，主人公的笨拙仅仅表达了他们贪吃。按阿布留（Abrcu）的采编，放在它们之前的一个卡希纳瓦人神话此外还关涉另一个超自然而又贪吃的人物：一只蜥蜴把碗碟连同所盛食物一起吞下去（M_{390}，OMT，第68页）。

不管怎样，M_{793}与南美洲神话的一定亲缘关系可从这样的序列看出来：失去屁股的骗子造物主无法再吃东西，以至他想到用一只草塞子堵住屁股。我们已援引过这个事件（本书第362页），旨在表明源自美洲的这个北部地区的盗鸟巢者故事各版本又回到了参照神话M_1。实际上，在那里，英雄被腐烂的蜥蜴身体遮盖，也变成了腐败的肉，成为兀鹰的猎物。兀鹰吃掉了屁股，因此，他也遭到同样的挫折。这里，同样的状况起因于造物主逗留在一条鲸的腹中，他从腹中出来时也已腐烂，失去了躯壳，变得彻底光秃。无疑，这时涉及的是父亲而不是儿子，是迫害者而不是受害者。不过，对这个问题必须做两点说明。库斯人把主人公挨个安置在五个造物主的家庭中，从而使他们变得更容易替换。其次，M_{793}像M_1一样也处于两个神话系列——真正的盗鸟巢者系列和我们所称的波提乏转换系列（本书第555

页）——的交点上。它向一个系列假借了儿子向天上的垂直分离，向另一个假借了父亲被迫在地上水平分离。在 M_1 的情形里，我们已用赋予这神话的双重原因论功能解释了这特殊结构，这神话因而同时阐明天上水的起源（采取暴风雨和风的形式）以及家庭火炉的起源或者至少是它的恢复。当时我们就说到烹饪起源神话（CC，第 88～90 页）；$M_{793a\text{-}c}$ 的情形不是也这样吗？在这些神话里，在一条鲸（后面要详确说明它的语义功能）那里回复到自然状态的，因之而蜕变至腐败的造物主用惊人回想力重建了人类食谱以及主要食物的获得和烹饪技术。就此而言不可忽视的是，这种重新发现始于可食用的生浆果，继之以臭菘；因为有臭味而更接近于腐烂范畴的天南星科植物是春天开花最早的植物，甚至在雪尚未融化完之前。在一年的这个时期，这往往是使印第安人得以逃过饥馑的唯一食物。卡思拉梅特人在他们的一个神话（M_{794}，Gunther：3，第 22～23 页）中说，人类在知道鲑鱼之前，几乎完全以这种植物为食。在 M_{793} 中，鲑鱼的发现紧随在臭菘发现之后；这样，这神话遵从一种自然和文化双重进步：**（浆果，生的）→（天南星科植物，火炉上烤的）→（鲑鱼，烧煮的）**。[7]

我们为 M_1 设定的双重原因论功能在《生食和熟食》中以假说—演绎形式出现，而这些库斯人神话从经验上证实了它。实际上，M_{793c} 因把烹饪的重新获得放在盗鸟巢者序列之前而区别于其他版本——而 M_{793a} 则把烹饪的重新发现放在最后——并且它在这重新获得之中纳入了火、水和食物。正因为这样，这些神话还特别关注前两个要素的起源：

⑦ 也许臭菘和蕨之间存在相关而又对立的关系。夸扣特尔人的烹饪法总是把前一种植物的叶子和干蕨连结起来（Boas-Hunt：2，I，各处）。蒂拉莫克人的一个关于远洋旅行的版本（M_{684a}，Boas：14，第 27～30 页）让英雄遭遇采集臭菘的女人，而其他萨利希人版本中这些女人采集根茎。同时也在蒂拉莫克人那里（M_{800}，Boas：14，第 136～137 页），这种遭遇发生在天上。由此可见：[**（水平轴地—水）**：**（臭菘）**]∷[**（垂直轴地—天）**：**（蕨类的根茎）**]∷[**春**：**秋**]（参见本书第 516，620～621 页）。

M_{795}　库斯人：火和水的起源

从前，人们生活在一片混沌之中。他们没有火，也没有水。为了加热食物，年轻男人把食物放在腋窝下，跳舞。老人坐在上面。人们决定到占有火和水的一个外乡大头领那里去，和他进行一场竞争，以此赢得火和水。竞争开始进行，这些访客得到一些蛆相助。它们吞食他们的敌手。一会儿，他就成了一具骷髅，但他还是占有火和水。最后，一条蛇设法钻入他的鼻子，迫使他逃遁。访客们立刻夺过了火，把水也传播开来。从此之后，人占有了火，天向地上下雨。（Frachtenberg：1，第 39～42 页；5，第 422～429 页）

如同 M_{793a} 中食物和烹饪的重新发现，这里火和水的获得也依从于作用于主人公之一——第四个造物主（在他重新发现烹饪技艺之前）或其配角（M_{793c} 说是他的村子的头领）——的腐败，这腐败旨在迫使他交出这些手段。一者在一条鲸的身体的**里面**作为内容腐败，另一者作为容器腐败，其时蛆进入他的身体的**里面**。这个令人瞩目的反转还让人察知了另一个反转：作为烹饪手段的火和水的主人成了食人蛆的猎物，但当一条蛇进入他的口中时，他仍不畏惧（Frachtenberg：1，第 43 页；5，第 426 页），**仅当这爬行动物设法进入他的鼻子之中时，他才害怕起来**。相反，按照 $M_{793a,c}$，破坏性的、反烹饪的火（因为它烧焦了客人们的头颅）的主人"太阳女士"在未能把食人餐送到口中——可以假定补充了这神话——而仅仅送到了**鼻子**时便**大发雷霆**。$M_{793a,c}$ 以夸张形式把火（太阳女人）和水（冰阴茎）相互对立起来；M_{795} 则以平实形式把火（家庭火炉）和水（天上的雨）结合起来。不过，这些神话还是构成了同一个体系的组成部分。

由此我们可以明白，为什么 M_{793c} 的蜘蛛是有毒的：作为英雄反对当时为破坏性的和食人的火的太阳的同谋，它们可与 M_{795} 的蛇替换，后者是人

类反家庭火炉主人的同谋，而这主人也以粗野方式拒斥蛇。M_{793a}中从头颅烧焦的蜘蛛到大鹭（这种鸟足在水中生活）的转换尚待解释。我们可以两种方式解决这个小问题。

M_{793}实施太阳的火和采取冰的形式的水相结合，从而给出一个正面结果：温和的、有益的太阳出现。M_{795}则实施采取雨的形式的天上水和家庭火炉相结合，从而也给出一个正面结果：烹饪出现。就此而言，与其说这两个库斯人神话与博罗罗人神话相似，倒不如说它们与它不同。因为，在这个神话中，天上水和家庭火炉的结合引起了一个负面结果：所有火炉皆熄灭，只有英雄祖母的火炉幸免；同时对于其他村民来说，烹饪暂时失去。因此，这个跨洲体系倘若存在，则便要求博罗罗人应当有一个关于太阳的热被缓和的神话。这神话的确存在（M_{120}；CC，第257页）。它诉述，名叫“太阳”和“月亮”的两兄弟倒翻了以潜鸟为主人的水，结果白昼天体的热就变得可以让人容忍了。这些鸟为了凉快而扇风；空气的运动把两兄弟一直升高到天上，他们在那里便与地保持适当的距离。因此，在两处，潜鸟都在体系中占据显著地位，所以我们有权记下这条规则，而不想去明白究竟。

不过，我们还可以走得更远，即开放这个库斯人聚合体去接纳一个邻近版本，它源自阿尔西亚人，后者与库斯人的邻族西乌斯劳人（Siuslaw）同属耶科南语系。

M_{796}　阿尔西亚人：盗鸟巢者

变形神塞乌库（Seùku）（这个人物不同于骗子“山狗”）与儿子一起出去旅行。他们在一个村子定居下来。儿子娶了两个妻子，她们各生下一个小孩。塞乌库趁儿子不在家之机，化身为一个年轻男人，试图勾引儿媳妇。其中一人向英雄告发，后者便带领父亲周游各地。

一个小孩被栖息在一根小树枝上的一只鸟抢走。这英雄爬上树。树长

大，把他置于天上，然后缩小，最后消失。

在天上，英雄遇到五个提供帮助的“雷雨”。他们给他裹上一张鲸（原文如此）“皮”，让他系在一根绳子的端末下去。他回家后，孩子们饱餐这美味的皮囊，还给了祖父一份。祖父急忙恢复其老翁本性。可是，英雄把他封在这皮中，再放在灼热的石头上。鲸皮围绕这老翁紧缩，紧贴住他的身躯。人们把这整个儿投入海中，东风吹胀了这鲸，人们看到它喷出水流。变形神决定利用这运输工具周游并治理世界。他首先向南方去，然后向北方去。一天，他靠岸，打发这鲸走。他对它说，它应一年回来一次，搁浅在人烟稠密处的沙滩上，以便向居民提供食物。

变形神施魔法置备了弓、箭袋和箭。他肚子饿，跪下来吃 kinikinnick（似乎是 *Arctostaphylos uva ursi*，参见 M_{793a}）的红浆果。可是，他总是吃不饱，因为浆果都从腋窝逃掉。他便用草堵塞洞孔；由于这个缘故，人在腋下长毛。

然后，他引起鲑鱼、鲟和鲸出现，制造了捕鱼工具，还命令人们烤鲑鱼。他命名了前文提到的场所，创造了海狮和其他主要哺乳动物、贝壳动物和食用球茎，把它们置于今天我们看到的地方。（Frachtenberg：4，第 77～91 页）

阿尔西亚人的变形神不是如库斯人神话的造物主骗子那样在鲸腹中腐败，更恰当地说是在那里烤。他从皮囊中刚出来，马上就把鲸弄成最初的食物，然后搞出了生吃的浆果和鲑鱼。但与库斯人神话不同，后者烤制而不是烧煮。这种进展意味着什么？由源自邻近群体——下乌姆普夸人（Umpqua）群体，他们也属于耶科南语系，邻近库斯人和阿尔西亚人；以及更往北的霍赫人和基卢特人——的证据可知，一条鲸搁浅对这些沿海民族代表着什么。与努特卡人不同，这些沿海民族不捕猎大鲸。[8]“一个乌

⑧　在很小程度上，基瑙尔特人和基卢特人是例外，他们仿效马卡人。

姆普夸人传述者说，在冬天，有时一条鲸搁浅。人们从四面八方赶来，不管人有多少，他们全都能置备油脂。当一条鲸搁浅时，他们兴高采烈……从前，这是一份特别好的意外收获。”（Frachtenberg：3，第 83 页）霍赫—基卢特人走得更远：“鲸肉的气味是神所爱闻的。”（Reagan，第 44 页）因此，作为上苍在食物匮乏期间恩赐的礼物，鲸与库斯人神话中的臭菘（其臭味与鲸味相对立）相对应，不过还有这样的附带差异：这两种食物中的前一种也是所有食物中最丰富的一种，第二种则是最贫乏的一种。M_{796}还把搁浅的鲸与钱财连结起来（本书第 616 页），俄勒冈的民族已知采用角贝属贝壳形式的货币。

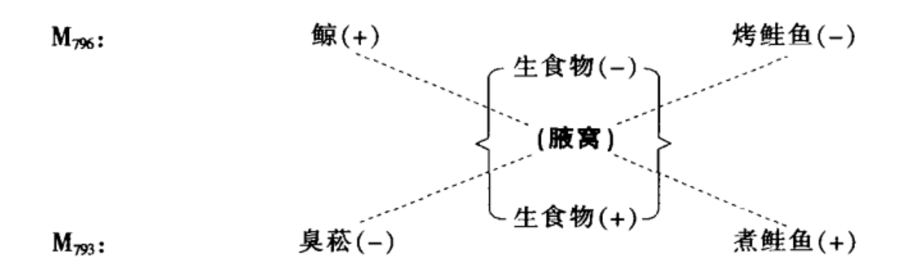
这第一个反转**臭菘/鲸**处在另一个反转之前。在这些库斯人神话中，腋窝使食物变成可消化的，因为人们正是把食物放在那里烹饪。相反，在阿尔西亚人神话中，钻孔的腋窝让食物在到达胃之前先逃掉。因此，腋窝阻止消化。第三个反转关涉鲑鱼，因为一个也属于阿尔西亚人的神话（M_{797}，Frachtenberg：4，第 91～101 页）规定，必须从中间劈开鱼，用木扦烤它们。它下结论说：“正因为这样，人们今天仍按这方式配制鲑鱼。”然而，我们在阿尔西亚人的文本中注意到一个征象，它提示，像许多其他民族一样，这些印第安人也认为烧煮和腐败之间有亲合关系（OMT，第 476 页）。[9] 上面已援引过的其主人公为在 M_{796} 中也出现过的五个“雷雨”的神话表明，他们被食人者囚禁，食人者把他们放在锅里。其中最小者丝

---

⑨ 除了上面已援引过的例子而外，我们还可以引一个例子，它源自讲法语的阿贝纳基（Abenaki）印第安人：“一种‘热烫疗法’是植物沸腾或者说被煮沸的功效。当他（传述者）声称‘这些块茎过早熟过头，它们已被热烫过’时，这对生物学家来说意味着，被严寒冻死的块茎已腐败或发酵。在这传述者看来，这如同块茎沸腾。”（Rousseau：1，第 148 页）塞顿（Seton）（第 32 章）在加拿大北部收集到的一则谚语让我们听到了同样的说法，并且以吻合得无以复加的方式界定了我们所称的烹饪三角形：“Fried meat is dried meat，Boiled meat is spoiled meat，Roast meat is best meat.”（炸的肉是弄干的肉，煮的肉是腐败的肉，烤的肉是最好的肉。）

毫未受损伤地从沸水中出来，还使哥哥们复元，为此吩咐他们最后张开“腐烂的眼睛”。弗拉赫滕贝格（Frachtenberg）（4，第 299 页）的词典证实了文本中所用语词/pi′lqan/的意义。因此，M_{793}的烹饪再创造处于两个精制的项之间，它们就是开始时在鲸腹中腐败和最后通过煮沸来烹饪鲑鱼。M_{796}所描述的再创造也处于两个精制项之间：开始时在灼热石头上烤和后来用木扦烤鲑鱼。

同时，这食物体系在两个神话之间摇摆：



就疗饥而言，鲸优于臭菘；因为，为使这体系平衡，煮应当优于烤，而这正证实了我们已在奇努克人那里从M_{663a}注意到的等级秩序（本书第 369 页）。所以，库斯人神话构成了比这个阿尔西亚人版本更为强的版本，它们从烹饪等级上的较低级出发，又达到较高级。

然而，这也是下述事实所使然：这个阿尔西亚人神话完全忽略了英雄的天上冒险经历。M_{796}中，英雄不是与“太阳女士”发生复杂的纠葛，在战胜了岳父母设置的种种考验之后与“月亮”结婚，而是几乎只是滞留在天上，在那里遇到仅有的“雷雨”，而他们无非就是在英雄刚到达时便急忙打发他回地上去。因此，这些“雷雨”（共有五个）集两个相反角色于一身，而库斯人神话把它们分配给提供帮助的动物和一个敌对的宇宙家庭。

如果我们确定，这个阿尔西亚人版本是一切版本中最弱的一个，那么，它就可以用作一个系列的出发点，在这个系列中，各个库斯人版本

跟在它的后面排列开来。所以说，比 M_{796} 强的 M_{793a} 乃比 M_{793b} 弱，因此后者是三个版本中最强的。这种等次产生于三方面考虑。

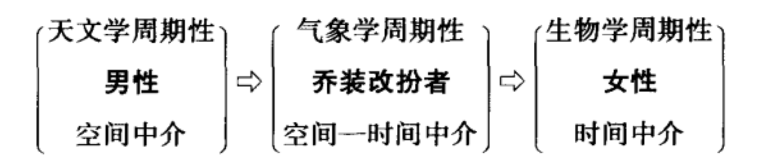
首先，在提供帮助的动物中间，鹭这种与水相连结的聒噪的鸟比头烧焦的众蜘蛛（因而是太阳起源的火的受害者，这又使它们与暴风雨相对立，而不是相关）更接近于雷雨。

M_{793a} 的宇宙家庭也比 M_{793b} 的家庭弱。“太阳女士”作为这个体系最显眼的项却未成为家庭的组成部分，同时仅有的岳父又表现为迫害者。相反，在 M_{793b} 中，“太阳女士”和“月亮女士”是姊妹，她们的母亲表现为敌视英雄，一如其长女，这母亲在家庭这个单位里构成了长女的对偶物。

最后，M_{793a} 特别强调月经的起源，它由“月亮女士”引起，是一种相对短的生物学周期性。另一方面，M_{793b} 对这个题材语焉不详，而把注意力全集中于太阳的炎威减缓，因而集中关注于天文学尺度的周期性（见下表）。

库斯人		阿尔西亚人
M_{793b}:	M_{793a}:	M_{796}:
“太阳”、“月亮”：姊妹；敌对的岳父母		
	“太阳”，两个“月亮”的非姊妹；仅有敌对的岳父	
		提供帮助的“雷雨”
	提供帮助的潜鸟	
提供帮助的、头烧焦的毒蜘蛛		
天文学的周期性	生物学的周期性（月经）	气象学的周期性

就气象学周期性而言，我们可以注意到，已援引过的一个阿尔西亚人神话解释了曾是地上居民的“雷雨”五兄弟如何被驱逐。他们不知去哪里，便躲到天上。这神话下结论说，由于这个缘故，人们现在听到他们在高空某处轰鸣。（M_{797}，Frachtenberg：4，第 109 页）这个解释恢复了我们在萨利希人那里遇到的一种骨架（本书第 515，537 页）。不过，还有着若干差异。这里来研讨一下这些差异是适宜的。生物学周期性在从萨利希人那里的长周期过渡到库斯人那里的短周期（**人生的寿命⇨行经间的一个月时段**）的同时，还在库斯人—阿尔西亚人总体中充任了天文学周期性和气象学周期性之间的接合部的角色，而萨利希人把这角色赋予气象学周期性，以便连接另两种周期性。把第 515、537 页上的两张图连成一体，我们便为萨利希人得到下面的体系：



显然，也是在库斯人那里，男性形相仍与天文学周期性相连结，因为英雄通过强奸“太阳女士”而创建这种周期性，女性形相则与生物学周期性相连结，后者被设想为采取“月亮女士”所支配的月经的形态。可是，乔装改扮者又是怎样的？

库斯人、阿尔西亚人及其邻族蒂拉莫克人和塔克尔马人拥有一个神话（它还经由我们未探究过的一个回环而与《餐桌礼仪的起源》中研究过的其他神话 M_{482}—M_{486} 相连结），在其中，乔装改扮者占据重要地位。几个库斯人版本（$M_{798a,b,c}$，Frachtenberg：1，第 149～157 页；Saint-Clair，第 32～34 页；Jacobs：6，第 235～238 页）讲述：一个造独木舟的木匠有一天被一个陌生人砍了头。他的弟弟发现了尸体，明白了——因为这受害者的狗对着天空

狂吠——侵犯来自何方。他一支接一支地射箭，它们首尾相接。他沿着这梯子登上了天。在高空，他遇到了凶手的妻子。她在采集蕨的根茎。他盘问她，以便了解她的作息时间表和习惯。此后，他就杀了她，剥下她的皮，穿戴上这皮，冒充她。尽管已从受害者处得到指示，他还是险些儿露出破绽，尤其他把块茎分给她的老伴，而那女人是从来不给后者的（参见M_{656a}，本书第353页）。当夜幕降临时，他砍下凶手的头，带着哥哥的头跑掉了。因为他已把所有独木舟都凿穿了，所以人们无法追他。他顺着箭梯又下到地上。他回到村里后，村民们聚集起来，把木匠尸体竖立起来，让他靠着一棵小针叶树，再把头粘上去。这人复活了。天上民族无法下到地上来报复。下面的人变成了啄木鸟，它们的头是红的，是被砍断的头颈流出的血染红的。

最新的版本给予木匠四个兄弟和两个儿子，让两个儿子承担重新获得被砍下的头的任务。这七个人物全是猛禽。我们后面要说到的一个阿尔西亚人版本解释说，它们通过砍断头颈而杀死了所有其他鸟。既然是兄弟两人，他们就理应在天上遇到两个女人。他们决定娶她们，借穿她们的衣服。为了渡越把他们与凶手村子隔开的河流，这个版本让一个摆渡者介入，而阿尔西亚人的变形神塞乌库故事（本书第615页）把这角色托付给一条鲼或另一种扁平的鱼/hulo'hulo/，但始终围绕一个砍下的头的重新获得的事（Frachtenberg：4，第71～73页）。两兄弟重新回到地上后发现，他们父亲的头被天上居民悬吊在火上熏，已经没有用了。因此，他们只得改用凶手的较小的头粘上去。正因为这个缘故，猛禽的头非常小。

阿尔西亚人版本（$M_{799a,b}$，Frachtenberg：4，第125～149页）构成关涉啄木鸟之起源的$M_{798a,b}$和用小猛禽取代啄木鸟的M_{798c}之间的接合部。实际上，这些阿尔西亚人版本更符合逻辑地留给天上的砍头人小猛禽身份，给予地上居民以啄木鸟身份（在一个版本中为白颈啄木鸟，因为用白黏土作为胶合剂）。不过，与库斯人—阿尔西亚人总体M_{793}和M_{796}中的情形相

反，这里是最强的阿尔西亚人异本：它给木匠一个狗妻子，她为他生下两个人形孩子，孩子在天上的历险活动也更形复杂。他们把所遇到的第一批报信人转变成蝇（这些蝇甚至切成两半后仍能运动，参见本书第 600 页）。然后遇到凶手的妻子，她们是蛇女人，在采集蕨的根茎（参见本书第 517 页）。他们杀了她们，穿戴上她们的皮。由于这个缘故，蛇从此之后蜕皮。不仅老丈夫，而且所有居民都拒绝伪装成英雄提供的蕨类植物。因此，英雄把他们变成跳蚤（M_{799a}）。也是按照 M_{799a}，这两个英雄把父亲变成啄木鸟，他们自己变成了狗。

另一个版本源自蒂拉莫克人，他们是与萨利希语系主体隔绝的萨利希人群体，定居在毗邻阿尔西亚人的海岸（M_{800}，Boas：14，第 136～138 页）。如同在第二个阿尔西亚人版本中那样，英雄的两个儿子中只有一个以一条狗为母亲，他自己在体貌上半人半狗。也是在那里，他的父亲是个猎人。在两兄弟的盘问下，他们在天上遇到的女人向他们指出，她们从来不给住在村里一间房子里的蛆蛴螬（英语：grub）以蕨的根茎。兄弟俩杀了她们，没有取她们的皮，只是穿她们的衣服。但是，他们干了许多蠢事，“一个名叫卡特克拉（Qä'tcla）的男人”（我们还要回过头来考察他的身份，本书第 625 页）对他们的冒名顶替起了疑心，差一点揭穿他们。兄弟俩在返途中使两个受害者复活，娶了她们。她们用树皮绳固定他们父亲的头，但这头因流血而仍是红的，这人变成了啄木鸟。

生活在内地的塔克尔马人有一个神话（M_{801}，Sapir：5，第 155～163 页），我们可以通过下述多次转换而把它带回到前面那些神话：

(1)（地/天轴）⇨（地/水轴）；
(2)（独木舟建造者/地上猎人）⇨（渔夫）；
(3)（狗妻子）⇨（水妖妻子）；
(4)（被夺去的头）⇨（被夺去的心）；
(5)（蛇女人）⇨（鸟女人）；

(6)（蕨类根茎）⇨（树脂）；

(7)（红头或白颈啄木鸟/小头猛禽）⇨（黑皮水獭）。

这个塔克尔马人版本似乎代表系统的一种极限形式，因此我们把它撇在一边。然而，它让我们在此回想起在《生食和熟食》中已扼述过的一个钦西安人神话（M_{170}，第391～392页），因为它**突然**被引入到南美洲神话之中，而这可能让人觉得不合时宜。然而，为了确信它构成我们现在考察的这个神话组的一部分，只要重新读它一遍，也就够了。因此，我们在探究的这么早阶段上就利用它，只是为了借之来量度一个非常宏大的回环，而在本讨论过后，我们很快就能完成对这回环的轮廓的界定和描绘（本书第626页）。

实际上，如果我们忽略不计无疑是岸地一切版本中的最弱者的这个蒂拉莫克人版本，那么，我们便可注意到，其他版本的英雄都是一个独木舟制造者。这个木匠对我们来说是老相识了。我们初次遇到他是在一个斯诺霍米希人关于火的获得的神话（M_{724b}，本书第498页）之中。在这个神话中，因为他不分白昼黑夜地干活，喧闹声惹烦了天上世界居民，因此天上居民把他弄到天上囚禁起来，但还未到砍下他的头的地步。相反，在阿尔西亚人版本中，天上居民们围住被砍下的头发出恐怖的吵闹声，而两个英雄循声一直跟踪到他们那里。另一方面，如果说斯诺霍米希人的木匠黑夜照样干活，那么，他的阿尔西亚人同类刻意力戒重蹈覆辙。神话的文本详确说明，他每天晚上回家，清晨又重返工地。也是在白天，每次又在同一时间，他总听到一阵不祥的声响，报告着凶手趋近。版本M_{799a}在同一片段里多次回到这个故事上来。（Frachtenberg：4，第125页）实际上，这个版本极其强调这一点。因此，我们感到有权把一条重要的结构分析原理应用到这个特定场合。这条原理是说，当一个神话极其着意地突出一个细节，但表面上看来似乎无缘无故时，则就表明，它这样做是在寻找一种手段，借之可与另一个在其他方面可进行比较的、通常不太远的神话相对立，而后一神

话有着种种确切的理由对同一题材正话反说。

那么，这个斯诺霍米希人神话又怎么结局呢？一方面，它终结于建立起周日周期性［或者，可与木匠替换的其他萨利希人神话中的鲼代表一个恒定的星座；或者，这木匠与鲼相对立，如同一个恒定星座与一个周季星座相对立（参见本书第 592 页）］；另一方面，它终结于烹饪用火的获得，这是与天的结合在地上存在的唯一证据，这结合的发生则是唯一的，再也不会重演。实际上，从确保两个世界沟通的箭梯断裂之后，我们就只能说，烹饪用火在低处，正如天上的照明体在高处。以白昼和黑夜的规则交替为标志的、木匠从此之后恪守的周日周期性从时间范畴并以极短形式证实了，人所能设想的相隔最遥远的两极——天和地——之间的空间对立在短暂瞬间里被克服了。因此，在 M_{724b} 中和在这个组的其他神话中，萨利希人的思维从空间的不连续过渡到时间的连续。

然而，为了明了阿尔西亚人神话走恰恰相反的路线，只要考察他们关于被砍头的木匠的神话，就够了。在阿尔西亚人那里，鲼也在一个对称系列中充任木匠，但这鲼不是从地上起源，取星座的形式分离到天上留下，而是扮演河上的**摆渡者**的角色，这河隔开两个世界，也就是说，这鲼确保两个世界的双向过渡。同样，按照 M_{799b}，蝇被截成两半后仍旧活着，蛇通过每年生出新皮而逃过了短暂寿命的厄运。尽管鲼在 $M_{799a,b}$ 中没有亲自出现，但这些神话还是以对立方式援用这二元运算子，而基卢特人神话（$M_{782a,b}$）让它成为地上生灵或被一个地上居民得到的生灵，一个天上居民则用污水或尿弄脏了它。库斯人和阿尔西亚人的神话各自反转了这些角色，它们说，当刚被假冒妻子砍了头的男人的血流在天上居民身上时，他们起先还以为被地上来的访客用尿弄脏了。

活人世界和死人世界间的通道保持开放，蝇截切成两半之后仍活动，蛇每年蜕皮而又再生，这一切题材全都超越了如生物学周期性所表现的短暂人生、人所能有的最长寿命；这样，阿尔西亚人的思维从否认这种生物

学周期性出发，逐渐走向另一种否认——这种否认同样虚幻地否认隔开天和地的不可逾越的距离。他们的神话所达致的不是**真实的时间交替**，而是**虚假的空间弥合**。箭梯留在原位相当长时间，以便英雄们能从天上再下来，他们自己选择切断这梯，以便保护后方；然而，“一座山存在于这个地方，它的顶峰几乎触及天空”（Frachtenberg：4，第 147 页）。英雄们把一个就本性而言是天上的（M_{798c}）或就用途而言（其他版本）是天上的头重新黏合到仍在地上的一个身体之上，这样便象征性地肯定了两个世界潜在地相粘连，尽管这种粘连和死而复生一样纯属子虚乌有。这些神话提及这种可能性，只是为了排除它。作为暂时获得这种可能性的抵偿，这些主人公丧失了人性带来的好处；他们有的变成了啄木鸟或小猛禽，这些鸟生活在天和地之间，有的变成狗，这种家养动物的地位在自然和文化之间，如同烹饪用火（按维约特人的说法，这火由狗谋得，参见 M_{559}，本书第 159 页），它是天上的火被地上人“家养化”的产物。

我们在这里并不遵从这样一个回环，它富有启示，把这些关于一个男人与一条雌狗结婚的神话连接到一个庞大的总体，后者在这同一区域得到证实（本书第 519 页），关涉一个拿一条狗当情夫的女人。这后一种交合——对一个姊妹和一个兄弟乱伦的转换——是真正结合的，因为它产生了一些小孩，他们起先呈狗形，但很快就变成人。这里情形则反了过来：开始时是人的小孩最后变成狗。但显而易见，他们的分离保持适当比例：狗和啄木鸟间的距离（M_{799a}终结于这距离）远小于 M_{793} 系列中天上的、女性的、破坏性的火和冰——同一根轴对立极处水的状态——的阴茎之间的距离，但这阴茎成功地克服了这距离。由蒂拉莫克人版本 M_{800} 可以看出，这两对项之间的联系仍是很明显的。在这个版本中，唯一有名字的天上人物叫卡特克拉即“冰”，是骗子造物主。按照这些印第安人的宇宙学，这造物主统治最初的神话时代，后来被“南风”取代，后者相当于其他萨利希人的“山狗”（E. D. Jacobs，各处）。

如同在盗鸟巢者系列中那样，库斯人—阿尔西亚人木匠系列也让一个成年男人及其弟弟或者儿子或儿子们出场。在一种场合，父亲出于恶意把儿子分离到天上；在另一种情形里，兄弟或儿子（其中一人还扮演一个占决定性地位的角色）出于善意而把一个哥哥或父亲（天使之与亲人分离）带回到地上。不过，由下述事实可以更清楚地看出这事关同一个图式：在库斯人—阿尔西亚人盗鸟巢者系列中，**带血粪便之向啄木鸟转换构成了分离的媒介**，而在木匠系列中，**由被砍下的头流出的血引起的向啄木鸟的转换支配并决定着结合**。神话的文本对这一点已作了非常详确的说明，因为同一株小针叶树（在这里被覆盖了带血粪便）使得啄木鸟出现，并通过自身长高而引起英雄分离；而在那里这树提供了一种支承，但这是因为它大小恰好这么大（M_{798b}，Saint-Clair，第 34 页），这支承则适合于重新竖起已砍去了头的躯体，并允许头来凑合这躯体。

因此，在北美洲的这个地区里，可以看到一种现象，我们在《生食和熟食》中已就南美洲详尽地研讨过它（CC，第 197～259 页）。在两处都由一个简单转换来确保盗鸟巢者循环（在其中烹饪用火使太阳与地保持适当距离）和另一个关于短暂人生的循环之间的过渡。[10] 在南美洲，前一个循环从低向高进行，因为，为了得到火，首先必须让英雄升高；另一方面，后一循环从高向低进行，栽培植物和短暂人生的引入依从于一颗星辰之下到地上以便嫁给一个凡人。我们刚才考察的那些北美洲神话遵从同样的图式：在一种情形里，英雄把他的地上家庭带到天上；在另一种情形里，库斯人版本之一（M_{798c}）和蒂拉莫克人版本断言，英雄们把他们在天

⑩ 同样，在库斯人那里，图式听/不听或看/不看得到意味深长的回应，两个美洲的神话都利用它来展现这题材。“骗子造物主对初民说，我要一连十次让天空发出声响。在这期间，你们要保持闭上眼睛。不然的话，你们将失去理智和明智。”如果说各民族在这个方面有什么不同，那么，也只是在造物主发出声响期间眼睛张开或迟或早而已。（Jacobs：6，第 225～226 页）

上娶的妻子们带回地上。

在着手研讨各个阿尔西亚人神话的时候，我们要说明，关于盗鸟巢者的神话在下述意义上说比各个库斯人版本弱：英雄没有遇到、强奸或娶天上雌生灵。库斯人版本的相应序列构成一个新的现象。强调一下它的重要性，是合宜的。实际上，在《餐桌礼仪的起源》中，我们已致力于表明(事实上这是这本书的基本目标之一)，关于天体妻子的神话是对盗鸟巢者神话的转换，它们又一起构成一个单一神话（参见 OMT，第 295～297 页）。然而，我们当时通过演绎途径得出的这个结论，现在库斯人神话以经验方式予以证实：盗鸟巢者登上了天空，首先与一个食人的“太阳女士”结合，然后与一个对人有利的“月亮女士”结合。这样，他履行了一种双重功能，它与天体妻子神话分派给两个地上女英雄的功能相对称——她们一个与食人“太阳”结婚，另一个与有利于人的“月亮”结婚。后一个女英雄在居留天上期间仰赖公婆的美意而受到了教育。在库斯人的盗鸟巢者神话中，事情反转了过来：尽管地上英雄在天上的岳父母对他表现出极其恶劣的态度，但他在天上的居留还是产生了明确的结果：“太阳女士”——而不是“月亮先生”的地上妻子——从此之后得到教育。

由以上所述，我们没有理由得出结论说：库斯人不知道这个天体妻子神话。不过，下述实例是符合于我们的解释的：在他们那里收集到的版本($M_{802a,b,c}$，Frachtenberg：1，第 51～53 页；3，第 38～41 页；Jacobs：6，第 169～170 页）都是非常短的。事实上，它们只是些对张口呆望星辰的轻率少女进行道德说教的小故事，其中有一个少女被教导说切不可以貌炫示于人。这就证实了，意义含量最多的神话消息是在别处。

现在，我们要更为明确地到位于哥伦比亚河河口湾北面的、靠近普吉特海峡萨利希人的、属于萨利希人或切马库姆语系的岸地群体那里，考察那些最初是在分离状况下遇到的神话的这种真实而不再仅是假设性的结合。

这些神话的综合是在北美洲的一个非常小的地区里完成的。

我们已占有的基瑙尔特人（他们是沿海萨利希人）的神话总共还只有很少一点，因此，我们在这个问题上尚需小心从事。然而，不管怎样，至少我们注意到，这些印第安人似乎反转了库斯人赋予两个循环的相对地位，一个是天体妻子循环，另一个是我们刚才已证认为与前者对称的、关于一个地上英雄与一个天上女居民的婚姻的循环。尽管这个对称程式在基瑙尔特人那里得到证实，但是它相对于这些印第安人在其天体妻子神话中建构的那个决定性程式只占次要的地位。此外，这种弱形式因下述事实而变本加厉：坏心肠的岳父是“雷雨”，这个项比“太阳”离地近，如同我们在整理库斯人和阿尔西亚人版本时所已指出的（本书第 618 页）。在基瑙尔特人神话（M_{803}，Farrand：1，第 113～114 页）的开端，英雄已在天上，并已婚。在他经受住了岳父设置的种种考验之后，岳父又派他去冥界远征（也即英雄在婚后自高到低地垂直分离，而不是这种分离成为他结婚的偶因，并从低到高进行），其使命为获取当时还不伴随暴风雨的闪电。英雄答应尝试这场历险活动，这已足以使这两个人言归于好。“雷雨”帮助英雄，降下暴雨淋熄追赶者的火炬。英雄把得到的闪电带给“雷雨”。因此“雷雨”不仅自己产生闪电，而且还把自己占有的光亮的多余部分派给了所有四足动物和鸟，尤其啄木鸟，以至从此之后，它们的毛皮或羽毛完全或部分呈红色。

在这个神话把发热的天上火转变成闪光的冥界火的同时，它还引入了这后一种火和雨之间的不相容关系，从而反转了库斯人所设定的雨和家庭火炉之间的相容关系。这个基瑙尔特人神话把这种相容性传递给了闪电，而后者作为天上火的形式实际上与天上水相容，如经验所证明的那样。我们已遇到过这个转换，并做了讨论。它在源自萨哈普廷人部落和某些岸地萨利希人群体的神话中具有典型性（本书第 339 页）。

另一方面，我们可以注意到，盗鸟巢者故事的这种极限形式又回到了

鸟的颜色的起源之上。如在已讨论过的一个桑波依尔人神话（M_{729}，本书第 499 页）中那样，这是“啄木鸟”的部分红色的羽毛所意味着的，不过还有着这样一个双重差异：红色羽毛在一种情形里产生于相加，在另一种情形里产生于相减，以及如果说天上火的多余允许相加，那么，地上火的过多便是相减的原因。因此，我们始终在与同一图式打交道；不过，在这里，鸟的颜色的起源与气象学范畴中的创始性事件——暴风雨季节的建立相联系。这就是说，借助于这次是相互邻近的各个神话，我们证明了我们在《生食和熟食》中已借助于一些相距非常遥远的神话描绘出其轨迹的那条路线的合法性。我们在第 623 页上已指出，各个新引入的神话又回到钦西安人神话 M_{170}。然而，正是我们现在重又接上的帕林丁丁人神话 M_{179}（参见 CC，第 406～413 页）使我们得以可以说把 M_{803} 经由在《生食和熟食》中编目的（M_{171}—M_{175}，M_{178}）和本卷中编目的（$M_{643a,b}$，M_{651b}，本书第 310，339 页）整个系列中的神话而与 M_1、M_7—M_{12} 形成回环。因为，无论事关为在黑夜——没有光亮的时期——期间的吵闹声所烦的天上居民，如在这个钦西安人神话中以及关于木匠的神话中那样，还是相反，事关同一些天上居民，但他们自己的声响——雷雨的声响——需要发光的闪电来表现，归根结底总是同一个问题，即天上火和所存在的喧闹声之间的仲裁。解决了这个问题，我们就能在南美洲而且也在北美洲引入一种秩序，它表现为宇宙学的、动物学的或文化的，视神话所处的层面而定。

我们已经指出过，在一切有关一个男人和一个天上女人的婚姻的版本中，基瑙尔特人的版本是最弱的。另一方面，他们关于天体的妻子的神话的版本却特别强，因为这版本让这些女英雄之被劫持到天上成为为获取火而进行的战争的偶因：

M_{804}　基瑙尔特人：天体的妻子

“乌鸦”的两个女儿在大草原里采集食用根。夜幕降临，她们为夜色所

惊，遂扎下营来。她们并排躺着，望着星辰沉思。妹妹希望被带到一颗又大又亮的星辰旁边，姊姊则喜欢一颗小的。但是，当她们到达天上时，年纪较轻的发现，她的丈夫是个老翁，而她的姊姊的丈夫又年轻又健壮。而且，这老翁双眼有眼屎，还用妻子的头发擦净这眼屎。这可怜的少女央求一只雌蜘蛛帮她重回地面。这老妪答应，当她编织的绳子足够长，就行事。可是，这女英雄耐不住，只想立刻出发。结果，这绳子展开后把她悬吊在空中。她在多天处于这难受的位置之后，死去了。她的衣服和骨架先后解体，成为碎片纷纷落在老屋的前面。她的父亲认了出来，遂召来所有四足动物、鸟和鱼，到天上去为女儿报仇。

一只小鸟未能使苍穹完全降低下来。（**本书第 532 页**）因此，为了做到这一点，必须从那里悬吊一条箭链下来。只有“最小的鸟”“鹪鹩”在当时视力很好的“蜗牛”的引导下取得成功。“鹰”渔夫或“渔鹰”（“fish hawk”：*Pandion haliaëtus*）向“蜗牛”借了眼睛用，发现它们很好，便留下了。从这个时代起，“渔鹰”便有极好的视力，而“蜗牛”成了瞎子。

接着发生了“鲼”和“乌鸦”的战斗。然后，众动物升上了冰雪一片的天空。它们便想取暖。“鸲鸟”、“狗”、“山猫”相继去偷盗天上居民的麦秆火把，但由于种种原因均告失败。（**关于这一系列事件，参见本书第 525 和 536 页**）“河狸”取得了成功，它带回了火。可是，还需要解救一直被囚禁在天上的姊姊。

鼠和小鼠啃断天上居民的弓弦、衣服的束带以及一切所能找到的可用来捆扎或束缚的东西。在攻击时，敌人无法射箭，他们的妻子也无法穿衣服逃跑。他们好不容易集结起来，向地上居民反击，使之溃逃。有些人带着他们刚刚解救出来的妻子一起从梯子重新下到地面。可是，这梯子断裂了，最后几个逃跑者被悬吊在空中，变成星辰。（Farrand：1，第 107～109 页）

基卢特人属于岸地切马库姆人，与基瑙尔特人毗邻。他们的版本（M_{782a-c}，Farrand-Mayer，第 264～266 页；Andrade，第 71～83 页；Reagan，第 54～56 页）略微不同于我们刚才扼述的版本。M_{782a}的两个女英雄是同伴，不是姊妹，她们嫁给两颗星辰，一颗红色，是个老翁，另一颗蓝色，是年轻的美男子。另一方面，M_{782b}的两个女英雄是姊妹，同母亲一起宿营；妹妹爱上了一颗小星辰，但他原来是个老翁；姊姊喜欢一颗大星辰，于是有了一个年轻俊美的丈夫。在 M_{782a}中，星辰丈夫为伤心新娘的眼泪生起恻隐之心。他们遂让妻子重下地面。尽管如此，地上居民却仍向他们宣战。按照 M_{782c}，第一个负责盗取天上火的、胸部呈红色的鸟是鸲鸟（"robin"）（但按照 M_{782b}为雪鹀）；它暴露于灼热之下时间过长，因而被灼伤，致使在胸部留下斑点。这个征象在库斯人那里已遇到过，它揭示的是独居的"鸫"而不是美洲"鸲鸟"或"黑头雪鹀"。此外，M_{782a}详确说明，这红胸的鸟名叫/tedod/，不是鸲鸟（robin）（本书第 526 页）。

与基瑙尔特人版本相近，M_{782b}叙述了两个女人之一在蜘蛛帮助下逃跑。在那里，她也死于绳子的末端，但她的尸体立刻变成了星辰。姊姊的丈夫拒绝释放妻子，因而被岳父击倒。"这样，来自地上的头领杀掉了住在天上的头领。"接着发生了一场大混战，地上居民最后获胜。地上居民还未来得及全部重新下到地面，他们的箭梯就折断了。留在高处的人变成了星辰。这就是星辰的起源。

可惜，我们目前占有的基瑙尔特人和基卢特人神话和种族志文献还太少，而为了建构这些异本的微观体系，必须拥有更多的这类文献。因此，我们只能做若干一般的考虑。自从这几卷《神话学》开始以来，我们已把许多题材联系起来。首先把盗鸟巢者题材和火的起源连接起来；然后把火的起源和肉与烟草的起源连接起来；又把所有这些起源都和栽培植物与短暂人生的起源结合起来；最后，为了结束第一卷，创建了由烹饪和其他文明技艺体现的文化秩序，还相关联地创建了动物间的特异差别尤其鸟的

颜色体现的自然秩序。

然而，我们刚才又发现一些并列地集中在一个狭小区域里的神话，它们直接成对地实现这些联系，而且这些对偶又全都相互连接。有些神话把盗鸟巢者故事同食用产物和烹饪的起源连结起来；有些神话把地上居民反天上居民战争（这使得能够得到烹饪用火）同人的短暂寿命的起源和动物间特异差别的起源连结起来；还有一些神话具体地展示了我们已推导出来的、盗鸟巢者故事和天体妻子故事之间的对称关系；最后，刚刚介绍的最后一些神话把天体妻子故事和地上居民反天上居民战争（由此导致火的获得）的故事汇合成一个单独的故事。

刚才所述的这一点使得我们所关注过的所有最初几个题材中的一个变得更加意味深长，超过我们也在北美洲的这个地区所看出的意味，并且，这个题材使我们的论证路线发生决定性变化。实际上，斯泽厄利斯人(Stseelis) 或切哈利斯人（他们属于定居在弗雷塞河下游的科维昌语族萨利希人）说（M_{805}，Hill-Tout：2，第 345～346 页）："水貂"想造访父亲"太阳"。从生下来就一直扶养他的祖母劝阻他，但没有用。这年轻的英雄上路了。他到达了父亲的家，受到款待。不过，父亲告诫他，决不可把烧起来噼啪作响而火星四溅的木头给家庭火炉进料。然而，"水貂"感到惊讶，他父亲的妻子避而不看他。为了引起她的注意，他对父亲的忠告反其道而行之。可是，这女人是雷雨和闪电的结合。当火噼啪作响时，她受这异常声响惊动而突然转过身来。她闪烁的目光停留在"水貂"身上，使他的身体一半被烧掉，皱缩起来，变成焦皮包骨头。

"太阳"当夜回家时发现儿子已死，赶紧使他复活。为了防止儿子再干蠢事，"太阳"派他代替自己去照耀世界。前三天，"水貂"圆满完成任务。第四天，他禁不住要休息，遂不顾父亲的禁令，爬上屋顶躺下。他在那里看到悬挂着一个女人的阴部，便用来交媾。当他重又下来时，后母已死去。"太阳"让她又复生，痛打儿子一顿，致使他死去。然后，"太阳"

又让他活过来，但只是为了把他最后赶走。“水貂”回到了祖母那里。

我们最初在一个热依人神话（M_{10}，CC，第 98，197～199 页）中发现这个题材，现在又在远隔几千公里的地方重逢了它：**一个后母忍受不了丈夫的亲子或养子发出声响**。对这种重逢，用不着大惊小怪，只要回想起这个跨洲的回环已经两次闭合过。后一次靠了一个易洛魁人神话（M_{772a}，本书第 562 页），前一次则靠了一个梅诺米尼人神话（M_{495a}，OMT，第 396～398，414～419 页）。在后一个神话中，“太阳”把救下的一个印第安人带到天上，可是这天体的姊妹忍受不了他的吃相。这个女人作为“太阳”——也即天上火的主人——的姊妹或妻子本身有着宇宙的人格：或者是敌对的月亮，或者集雷雨和闪电于一身。无疑，在中部巴西的中央，花豹的易怒妻子未忠于它的告诫。实际上，花豹在此是烹饪用火的第一个主人；而在那里，人正是应当到天上去获得这火。最后，因为在各个北美洲版本中，两个天上人物为了一个地上人而发生冲突，因此我们可以说，这些神话从天体的争吵开始展开情节，这样，这些神话被从一个补充方面连接到天体妻子循环，而我们知道，盗鸟巢者循环是对这循环的一个简单转换。[11]

在我们关注的这个地区里，两个循环间的这种关系可以另一种方式来证实。实际上，存在一整组我们还未细致考察过的神话，这个神话组的地位倒是与我们常常提到的关于风和雾的起源的类似系列相同。这些神话在汤普森人那里得到证实，在利洛厄特人、弗雷塞河下游的切哈利斯人和温哥华岛东南面的隆金人（$M_{806a\text{-}c}$，Teit：4，第 53～55 页；Boas：4，第 43～44 页；13，第 15 页；Teit：2，第 336～337 页。$M_{807a,b}$，Hill-Tout：2，第 354～357 页；5，346～348 页）那里仍可认出。它们讲述：一个地上访客把一些女人（有时是潜鸟女人）带到天上，让太阳及其儿子娶她们。从此之后，太阳和人类联

⑪　就此而言，我们可以指出，如同在天体妻子神话的各个源自大草原的版本中那样，盗鸟巢者神话的利洛瓦特人版本（M_{671}，Teit：2，第 306～309 页）也让“草地鹨”负责用叫声告诉英雄：他已很好着地。

姻。结果，到那时为止一直食人的太阳变得通人性了：它非常靠近地，但又保持适当距离。同时，本来把生食放在太阳之下晒的人现在想并且也能够把食物放在火炉上烹饪（参见 Teit：5，第 229 页注③）。归根结底，我们有理由相信，这些神话源自卡耶波人，因为他们与更南面的奥帕耶人相一致，也断定花豹妻子是个女人（CC，第 94，112～113 页）。无疑，在神话时代，人与动物不分，不过，在必定产生人和动物这两者的两种未分化的存在之间，预先就已存在尚处于潜在状态的特异性方面的某些定性关系。

光说我们刚才引用的那些北美洲神话把盗鸟巢者题材转换成了天体妻子题材，是不够的。它们真正把这两个题材结合了起来，因为受亲人们虐待的英雄沦落到被故乡村民放逐的悲惨境地，因道德的而不是自然的缘故而遭分离的苦难，这就与盗鸟巢者的遭遇无异。在英属哥伦比亚的切哈利斯人版本之一中，英雄还在天上遇到了瞎眼的、提供帮助的动物，文本最初说它们的身份为“松鸡科”，然后说是“鹭”。这个版本证明，这神话在北面和南面、内地和岸地所采取的各极端形式（M_{667} 和 M_{793}）是统一的。事实是，我们最后考察的那些神话（M_{806}—M_{807}）的英雄起着综合性的功能：他既是几乎原样不变的盗鸟巢者，又是把天体妻子引入天空的人，也是宇宙改造的创始人（烹饪技艺在两个意义上都是这种改造的产物）。

因此，在本书中，我们在落基山脉以西的北美洲的一个大约纬度 40°和 50°之间的地区中探究盗鸟巢者神话，理出它的全部模式。在这个地区的中央，也即在哥伦比亚河流域，这神话一方面终结于鲑鱼的解放，另一方面终结于集市和市场的建立，也即先是人类赖以生存的食物资源的自然起源，然后是其社会起源。

在往更南面被转换成“潜鸟女士”循环后，这神话的原因论功能也发生转折：在社会层面上，它涉及作为对交换之拒斥的**乱伦**；在自然层面上，涉及以时间而不是空间表达的一种**周期性**的建立。在哥伦比亚河的彼

岸，也即弗雷塞河流域北部，可以观察到相反的现象。在那里，盗鸟巢者神话保持原样。不过，这时它关涉的不是乱伦，而是真正的或象征的**外婚制**；它强调的是鱼在水网的**现实空间**中的**分布**，而不是在**过去时间**鱼的解放和鱼的**周季回归**。这一切神话中显现的深刻问题在南部关涉火的起源，而不是关涉文化和社会状态的起源；在北部则关涉由天上民族和地上民族体现的宇宙对立体系，他们的纠纷导致火和人类本身的起源：每个岸地萨利希人群体都自觉地断言，他们的祖先乃从天上下凡（Hill-Tout：1，2，3，各处）。然而，各个火起源神话把曾是动物的地上居民和天上居民（许多地上居民在天上丧生而变成星辰）对立起来。因此，当基卢特人表示下述意见时，他们对这图式作了具体的运用："太初，动物居住在地上。其中有些动物与一颗从天上下凡的星辰结合而产下最初的人类。他们是现今的印第安人的祖先。他们全都同时产生于温哥华岛。"（Reagan-Walters，第 306 页）

这样，我们在一个长不超过 500 公里、宽几十公里的狭长沿岸地带，发现集中着我们神话的一些极强的版本。实际上，为了衡量我们的分析历程，只要比较盗鸟巢者神话出现在我们面前的最初形式和最后形式，也就够了。在南美洲，村民间甚至家庭规模的冲突发生在一个父亲和他的犯乱伦罪的儿子之间（M_1）或两个姻兄弟之间（为了在或不在巢中的雏鸟）（M_7—M_{12}）；在北美洲则相反，在我们刚才标出界限的区域里，宇宙尺度上的冲突发生在天和地之间，为了这场真正的世界战争双方都动员了全部部队，也即天地万物全部兵力（M_{802}—M_{804}）。

如果说如我们所认为的那样，我们是在与同一个神话打交道，那么，这两种极端形式均应在我们能描绘的总体情境中占有地位。最后再重温一次开始时的情境，我们便可以说，在《生食和熟食》中，已确立了就此而言必不可少的两点。第一，盗鸟巢者神话的各个南美洲版本发生分叉，视它们关涉火的起源（M_7—M_{12}）还是水的起源（M_1）而异。第二，盗鸟巢者神

话本身源自一个更广大体系的分叉，其另一分支（M_{87}—M_{92}）导致短暂人生的起源。这图式非常简扼，总结了一条漫长历程，但显现了南美洲神话的两个特征性质。首先，以水和火为题材的神话采取空间周期性的观点——因为这时事关实施高和低、天和地、太阳和人类之间的中介；而关于短暂人生的神话则采取时间周期性的观点。其次也更重要的是，关于火和水的起源的神话也即盗鸟巢者神话在南美洲表现为非常弱的形式：它们的内容缩减为一个小姻亲被暂时隔离在一棵树或一堵岩壁的顶上；相反，短暂人生起源的神话得到非常强的表现，因为它们让一个超自然生灵星辰出场，她放弃天上世界，下到地上嫁给一个凡人。由这种临时的分析就已可知，南美洲神话的空间向度以弱的形式包容强的内容，它们的时间向度则以强的形式包容相对弱的内容。实际上，在一种场合，天和地的分离为了得到中介而采取姻亲间的适度家庭纠纷的形相。在另一种场合，为了赋予人生以适度期限，要求地和天在一段时间里相结合。

结果说就北美洲而言，总体的情景乍一看来显得比较复杂，那么，如我们已表明的那样（OMT，第 218～231 页），天体妻子循环——相当于南美洲的一个凡人的“星辰”妻子的循环——本身又对分为两种形式，一个为弱形式，另一个为强形式。前一种形式分布在我们所称的北方新月形地区里，让两个女人都安然无恙地从天上重下到地上，然后让她们经受一系列冒险活动，最后终结于周季周期性的建立，后者本质上属于时间范畴。大草原各版本说明了后一种形式。按照这种形式，天体妻子的鲁莽行动起先以失败告终，因为女英雄在逃跑时丧命；情节的后续部分关涉她的儿子，他经历了种种磨难，最后登上天空，在那里变成天体。不过，那里关涉一种混合形式：因为这些版本还通过创建月经，确定妊娠的正常期限而关涉生物学周期。另一方面，女英雄及其儿子相继在垂直轴的两个方向上移动则呈现了空间形相，但它们也同周季周期性相连结（OMT，第 252～254 页）；结果，神话的这些相对强的形式诉诸空间—时间坐标。

那么，在北美洲，较强的形式又在哪里呢？正是在俄勒冈州和华盛顿的这个沿岸地区。在那里，从盗鸟巢者神话到天体妻子神话的转换得到直接证实。同时如在基卢特人和基瑙尔特人那里所观察到的，后一个神话被放大到世界大战的规模。作为结果，随着获得了火，无疑还有天和地在一根更加纯正的空间轴上最后分离，一个恒星人物与几个地上女人的交合导致了星辰——火的天上对应物，为了使这火回到地上，许多地上人牺牲——的起源以及随后现今人类的起源。

因此，我们在北美洲区分开了天体妻子神话的弱形式和强形式。弱形式如源自北方新月形地区的版本所例示的，导致周季的因而是时间的周期性；强形式导致以火的获得（这样就又回到了盗鸟巢者故事）为中介的宇宙分离。因此，在北美洲，弱的形式——鲁莽的姑娘先后在天上和地上进行冒险——包容强的内容：周年和周季周期性的出现。相反，强的形式——也即世界大战——包容比较而言的弱内容：家庭火炉的起源。在这两个极端形式之间有一个中间位置，它属于大草原的各版本，而我们已强调指出，这些版本具有混合性质。

事情还不止于此。如果说南美洲的凡人的“星辰”妻子循环体现了北美洲天体妻子循环的强形式，那么，为此付出的代价仅仅是反转所有的项，因为在一种场合，一个天上女人下凡到地上，在另一种场合，则是几个地上女人登上了天。现在就弱形式而言，可以观察到另一范畴的反转，它伴随着半球的改变。因为，北美洲把表达这些弱形式的事交付天体妻子故事，而为了同一目的，南美洲则诉诸盗鸟巢者故事。因此可以说，前一个反转关涉互补的结构，后一个反转则关涉补充的结构，它们导致不同的结果。实际上，在互补结构的情形里，反转从内部作用于联合两个分别为地上的和天上的人物的婚姻图式：

$$\left[\begin{array}{c}\triangle\\ |\\ \bigcirc\end{array} \Rightarrow \begin{array}{c}\bigcirc\\ |\\ \triangle\end{array}\right]$$

它起着把空间范畴（**天/地**）转换为时间范畴（**生/死**）的作用。从天体妻子神话到盗鸟巢者神话的反转则起着把自然范畴（既是天文学的又是生物学的周期性的范畴）转换为文化范畴（由烹饪和其他文明技艺为代表）的作用。在这转换过程中，一种动物学秩序作为必要的中介建立起来。这秩序在开始时属于自然，但这自然后来通过引入物种间的不连续性而变得可被概念思维（pensée conceptuelle）把握。这秩序使得文化能够支配自然，能够制止自然的混沌（图 34）。

对于这组转换的初始阶段，我们宜于选取说明这些神话的最强异本，即这样的版本：在其中，在一个或多个女人被劫持之后，天上民族和地上民族之间爆发了一场危及地上人的冲突。地上人发动了向天上敌人的征伐。无论战争结局如何，结果都是，从此之后，这两个世界之间的沟通变得不可能。不过，仍有一个采取天上星辰和地上烹饪用火的形式的双重证据证明，高处和低处曾经相连结。

如同我们在大草原那里所看到的那样，天体妻子故事仍非常接近于这图式，并赋予它以弱化的表现形式，但又比同一神话分布在北方新月形地区的各个版本来得强。盗鸟巢者故事的南美洲版本占据着更弱的地位，而根据刚才所述，我们可以明白个中的缘由。就天体妻子神话而言，这些南美洲版本说明了一种不仅经过转换而且还被压榨的状态。英雄不是一直升到天上，而是耽搁在途中：在一棵树或一堵岩壁的高处。他很快从那里又回到地上去进行报复，后来又离开地上去攀升，一直到达天空的中间区域，在那里变成气象学现象或周季现象的主人。

所以，如果说盗鸟巢者这个人物反转了天体妻子这个人物，那么，一种渐减的背斜（anticlinal）正是以同样方式采取向斜（synclinal）的假象：它本身表现为一种反象，尽管地质过程解释了两者如何互相转变，并表明了，一个连续过程如何可能引起明显的转向（图 35）。在南美洲，这消失的部分以凡人“星辰”妻子实际被反转的形式负面地映现，不过它获得了——

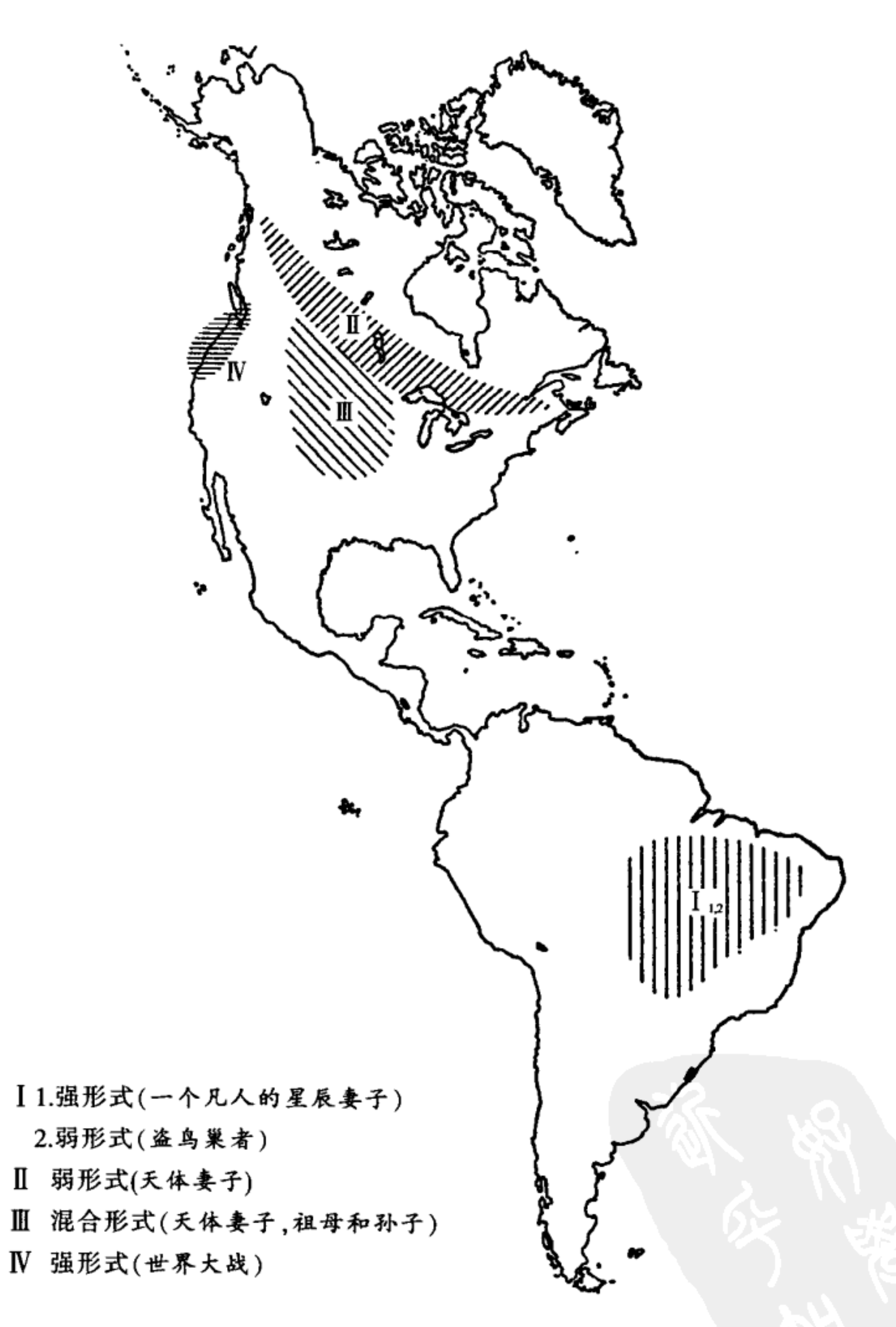


图34　参照神话：强形式和弱形式

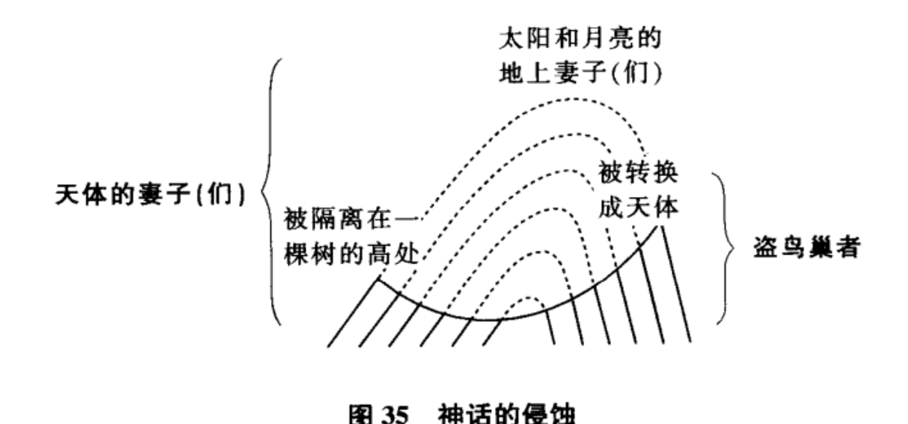


图 35 神话的侵蚀

可以说是作为补偿——正面的内容：栽培植物的起源，这与短暂人生相对等，与赋予把烹饪用火给予人类的盗鸟巢者的正面功能相互补。

我们已经知道，在北美洲则相反，神话的褶皱仍完好无损：在另一半球已消失的那些地层仍然存在；在那里甚至可以观察到密集地分布着介于南美洲盗鸟巢者神话和较大程度上专属于北美洲的天体妻子神话之间的中间形式。我们研究萨利希人版本，就能够历数这些中间形式，在那里，盗鸟巢者首先访问天空，然后安然无恙地重返地上。

因此，他与天体妻子相似，但又不同。因为，如同大草原神话对她的描绘，她未能重返地上，坠下而落得个可悲下场。她的儿子与她同时坠落，被腐败尸体弄得发臭。一个化身为女人的保护者先使他复元，然后把他弄干净（这个序列所接续的 M_{425}，参见 Dorsey-Kroeber，第 324～325 页）。因此，这与盗鸟巢者相反，后者在逗留空中期间被鸟粪弄臭，一个动物保护者帮助他下到地上，然后替他弄干净。

这两个序列之间的这些对比还可继续推进。天体妻子神话的阿尔衮琴人版本首先把两个女英雄运送到天上，然后使她们重新下来，一直到一棵树的顶梢，在那里，她们开始遇到真正的困难。因此，她们在那里的处境与南美洲的盗鸟巢者相同，后者的冒险比她们适度，完全在太阳和一棵树

的顶梢之间进行（他在故事里也被囚在这树上）。

大草原的女英雄从更高处跌落；但她死后，她的儿子接替她，并且他又扮演天地万物治理者的角色，因而也接盗鸟巢者的班。所以，这两个循环部分地对应，部分地互补。这种情形可以制成图式如下（图 36），我们很快可以明白它的意义所在。

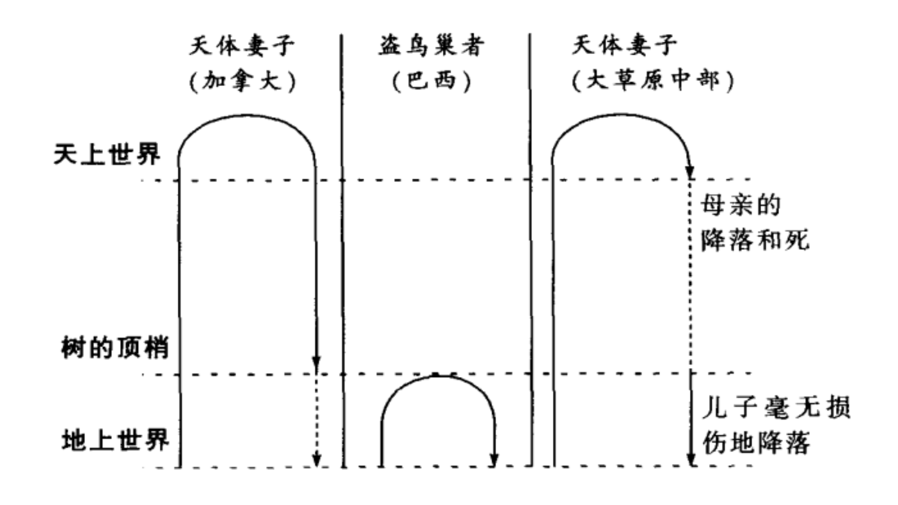


图 36　盗鸟巢者和天体妻子

实际上，阿拉帕霍人的太阳舞仪式正是以这种方式但借助标志和符号表达这两个循环之间的关系。人们赋予天体妻子的是仪礼房舍的中央柱子，所以它也是最高的。在这柱子的顶端水平地放置一根掘地棒，代表女英雄用于穿入苍穹中已钻出的孔洞的棒头，借之系住她降落用的绳子（OMT，第 204，243 页）。但我们已经知道（本书第 542，560，568 页），在比这个装置低的地方，阿拉帕霍人把一根分叉的棒——类似于缩小的中央柱子，因为中央柱子也是分叉的——植入地中，用以支承一只小鸟的模拟像或皮囊，它作为另一种降落即盗鸟巢者的降落的象征。因此，这些印第安人察知了这两个神话在结构上的同构性，但两者有尺度的差异，而这仅仅

涉及它们各自大小的数量级，如同我们图式中的情形。

如果说我们刚才在同一些神话的北美洲形式和南美洲形式之间建立的对应关系是有真凭实据的，那么，必可由之得出另一个推论。我们知道，在南美洲，盗鸟巢者神话的关涉水起源的版本要比关涉火起源的版本强。实际上，按照后一些版本，英雄暂时分离到一棵树高处后又安然无恙地回到家里，而关于他的最终命运则只字未提。相反，按照前一些版本，他首先完成了向冥界的冒险征伐，然后成为气象学或周季现象的主人，也许还化身为星座（M_1），而按照其他版本（转换了 M_1 的 M_{124}，参见本书第233页），他肯定变成星辰。

然而，我们刚才证实，那些最强的北美洲神话也即关于世界大战的神话首先关涉火的起源，只是次要地才关涉水的起源（M_{793c}、M_{795}）。为了演示的需要，我们把一个复杂体系加以简化。我们只保留它的两个分别为最强和最弱的方面，它们可以说构成了它的两个界限。于是，两个美洲神话之间存在的对称关系要求，最弱的北美洲版本提供一种与水的联系。

这些弱的版本究竟怎样呢？我们说过，这是关于天体妻子的神话的源自北方新月形地区尤其加拿大的版本，在那里，如同在大陆的另一端（M_{782a}），天上丈夫也为同伴的眼泪所动，出于怜悯之心而送她回地上。然而，按照东部阿尔衮琴人的一个版本（M_{437a}，Leland，第 140～146 页，参见 OMT，第 227～228 页），这些女人是水妖或水的女儿，她们在先后完成了天上和地上冒险后嫁给了潜鸟。

水的涵义在这里已是毋庸置疑的，在奥吉布瓦人那里则变得更强。在那里，女英雄最后也嫁给潜鸟，但后者还引起了春天的淌凌，甚至大洪水，把所有居民全都淹死（$M_{444a,b}$，OMT，第 235～238 页）。

事情还不止于此。热依人的英雄被囚在树的高处，被鸟粪弄脏。他得到花豹的拯救。花豹让他重下地面，把他弄干净，再供给食物使他康复。花豹的救助以英雄奉献食物为条件：英雄把巢中雏鸟作为食物扔给它。这

情形与阿尔衮琴人的女英雄们的情形完全对称：她们被囚在一棵树的高处，央求屈狸让她们再下来，报偿是像鸟一般在树上筑巢的她们作出性的奉献；后来，她们背信弃义，嘲弄救助者，有时用尿弄脏它（M_{447}）。然而，如果说南美洲的花豹是地上火和烹饪肉的主人，那么，北美洲的屈狸是烹饪用火的受害者和生肉主人。

这两个特征在加拿大西北部的神话中得到证实。操阿塔帕斯干语的、与特林吉特人毗邻的塔尔坦人讲述了（$M_{808a,b}$，Teit：7，第 246～248 页）当时食人的屈狸如何被雾也即水的一种模式的主人打败。他们还说，屈狸窃取了它的妻子的兄弟们的全部猎物；他们害怕会流落到饥馑的境地，便用灼热的油脂泼它，用棒打它的腰。从此之后，屈狸的毛接近棕红色。它被烧灼，又在剧烈的劳动中受伤，因此变得丧失能力。屈狸窃取生肉并使之腐败（因为他用尿弄脏它），所以表现为烹饪的敌人；同时，就此而言，烹饪用火也履行破坏性功能。因此，按照这个假说，北美洲的屈狸和南美洲的花豹（两者都救助囚禁在一棵树高处的人）就各自的原因论功能而言处于截然对立的关系（图 37）。⑫

⑫　屈狸用尿弄脏生肉而使烹饪用火中性化。按照一个梅诺米尼人神话（M_{809}，Bloomfield：3，第 132～153 页），狄奥斯库里孪生兄弟的母亲在生第二个孪生子时丧生，他是尖的燧石做的，刺破了产妇的身体。这燧石便是火石因而也就是地上火的起源；但这母亲死时流出的血熄灭了家庭火炉，以至这两个孪生兄弟在没有火的世界里成长，从而引致哥哥去重新获取火。

我们观察到，从塔尔坦人到梅诺米尼人发生一个转换：**烹饪之被中性化乃**［通过合取：**生肉，男人的尿**］⇨［通过合取：**家庭火炉，女人的血**］（参见 OMT，第 407～410 页）。与此同时，我们还观察到在从马希昆加人（M_{299}，MC，第 322～323 页）向梅诺米尼人（M_{809}）过渡时发生另一个转换：［**天上火的起源**］⇨［**地上火的起源**］，并且中间还经过陶利潘人，在他们那里，地上火发生起源的变化：［**分娩的火**］⇨［**排泄的火**］。无疑，在梅诺米尼语中“她来月经”被说成是“在外面点燃她的火”（Bloomfield：3，第 191 页和注①），不仅仅是采用委婉措辞的问题。我们在这里仅仅满足于指出这个历程，如此我们便能得到这跨洲体系的一个附加回环。

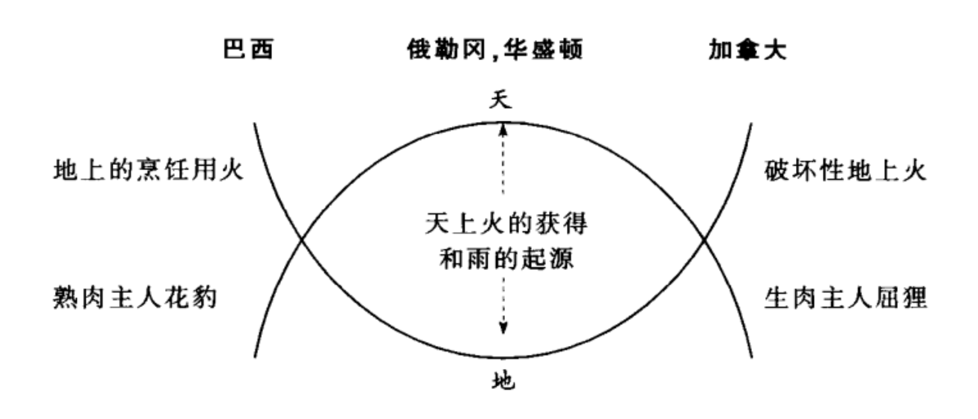


图 37　天上火的获得及其界限

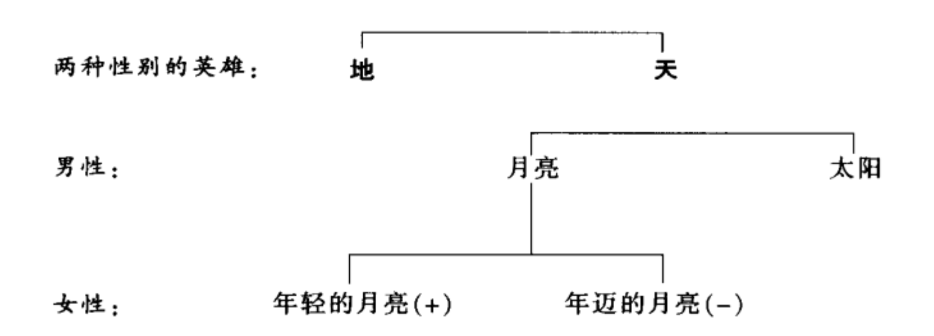
这样，一个庞大的体系便闭合了。它的各个不变构元总是可以用地和天为获取火而进行的一场战斗的形式来表示。这战斗有时把分别为两个世界居民的两个民族对立起来；这时，它采取比较适度的形式，即一个英雄被暂时驱逐到一棵树或一堵岩壁的顶部——也即还是朝向天空——他从那里重又下来，以便成为火的主人（M_1，M_7—M_{12}）。不过，甚至在极端情形里，一些常项仍保持着。一个常项属于社会学范畴，建基于敌对民族和联姻民族间的类比。实际上，在各个最强的版本中，世界战争导源于地上女人被天上男人劫持；因此，一个民族是妻子的取受者，另一个民族是被迫的妻子给予者。像在北美洲一样，在南美洲，盗鸟巢者神话的两个主人公之间也有这种关系。热依人神话中的主人公为姻兄弟，博罗罗人和萨利希人神话中的主人公为父亲和儿子；不过，在如博罗罗人的母系制中，父亲和儿子是姻亲；不论在克拉马特人—莫多克人还是萨利希人那里，造物主都因想占有儿子的妻子而处于同样类型情境，这儿子因此之故而转变成不情愿的妻子给予者。因此，如卡耶波人和奥帕耶人所断定的那样（本书第 634 页），南美洲花豹的妻子必定是个女人，因为按照这神话的各个最强的北美洲异本，花豹通过交换而把烹饪用火给予人类。

另一个常项属于宇宙学范畴，因为这神话的所有版本，甚至最弱的版本都保留这常项。克拉马特人—莫多克人的主人公有天上亲和关系，一个与太阳，另一个与月亮有这种关系；这些亲和关系一直到热依人神话中仍存在，在那里，各主人公所属的社会学偶族都或者把太阳或者把月亮列入自己的标志（本书第36～39，67，76页；CC，第105页）。

就此而言必须指出的这两个神话间的唯一差别乃系于这样的事实：强的或混合的版本把主要对立置于地上生灵为一方，天上生灵为另一方的两方之间；而弱形式——就此而言——则把它限制于一对地上主人公之间，不过，这时它们借助隐喻而承担对与它们无关的天上生灵的指云。例如，在这些弱形式中，在别处化身为不同人物或人物组（在天体妻子神话中一方为人，另一方为天体）的地和天之间的宇宙等对立表现为本来意义和比喻意义间的修辞对立的样式，两个人物则仍都出场，各自负责表达这两种形相。我们已看到，在这种情形下，在北美洲，迫害者象征太阳，受迫害者象征月亮。但是，我们已在《餐桌礼仪的起源》（第389页注⑧）中解释过，月亮与地上居民的亲和关系如何甚于太阳与他们的亲和关系，以及这些神话如何用各种不同特性来意味这种相对亲近。这些特性可以分级，从月亮英雄的笨拙、无效或致死性（博罗罗人和热依人），一直到他的慷慨和他的治理能力（巴雷人、萨利希人、努特卡人，等等）。

像在萨利希人那里一样，在博罗罗人、巴凯里人、热依人那里，这两个同样有天上亲合关系或者受天上感召的英雄也都化身为地上的男性人物。因此，我们可以基于偶性的理由而期待，在美洲能够发现一组对称的神话，这些神话把其他神话让一对男人负责表达的那个对立赋予一对女人。然而，天和地、男人和女人间的初始对立起先在第一阶段被缩减为采取天上男性人物形式的太阳和月亮间对立（M_{425}—M_{430}）。因此，在神话中发生性别变化的情形里，出现了一种新的二分法，它作用于前一对立的两极之一。这样，我们通过演绎重又发现了一个得到充分证实的神话系列，

它关涉两个月亮的冲突，我们也已提请读者注意它（OMT，第 416 页）：



如果我们对这个推导还心存疑问，那么，为了信服它，只要考察一下明显或隐含地关涉两个女性人物间冲突的神话的各个北美洲版本，也就够了。我们已为之举过一个假借自奥吉布瓦人的例子（M_{499}，OMT，第 400～403 页）。我们还记得，这个神话，而且还有另一个神话［它在琼斯（2，Ⅱ，第 609～623 页）收集的神话中紧接在前一个神话之前］说："太阳"如何收留一个惊慌失措的年轻的地上女人；可是，他的坏心肠的老妻很快就讨厌她，并想趁一次玩秋千游戏之机杀死她。这年轻女英雄战胜了迫害者，置之于死地，并继承黑夜天体的角色，从此之后这天体施恩泽于人。然而，这图式在搬移到地上世界之后，使另一个也源自奥吉布瓦人的神话得以把导源于盗鸟巢者故事和天体妻子故事的题材融合成一个单一的故事：

M_{810}　奥吉布瓦人：两个月亮（2）

从前有个坏心肠的老妪，和她一起生活的有她的儿子、儿媳妇、他们的几个儿子以及她收养的一个小孤儿。这男人打猎回来后，把最好的几块肉给妻子；她把它们一直烤到松脆，以便它们在被牙齿咀嚼时发出悦耳的声音。这些令老妪嫉妒。她邀儿媳妇参加秋千游戏，强迫后者脱下衣服，用一根皮带系在座位上。当这年轻女人被猛推一下，越过悬崖时，这

老妪砍断绳子，受害者便跌入悬崖下的湖水中。老妪穿上儿媳妇的衣服，冒充她，以便得到好的肉块。她狼吞虎咽吃肉块，但却没有奶喂孙子们。

然而，那收养的孤儿起了疑心，向那丈夫告发。这丈夫向空中投去标枪，枪尖朝天，引来闪电、雷鸣和雨。湖水震荡了，但与这男人的预期相反，湖水没有把尸体放还。

实际上，这女人没有死。一个水妖用尾巴缠住她，把她带回自己在湖深处的居所，娶她为妻。然而，这女人为自己小儿子的眼泪所动，不时化身为海鸥回来喂奶。丈夫利用一次机会，用标枪打断束缚妻子的水妖尾巴。受害者回家后，老妪变成鸟，永远地消失了。（Schoolcraft，载 Williams，第 258～259 页）

这个神话有双重意义。一方面，女英雄视是否大声咀嚼烤肉为荣誉攸关的事情，她重现了天体妻子神话授予同样才干的女英雄（OMT，第266～314 页）；热依人神话 M_{10}的英雄也冒险拿自己试过这种才干，当时他养父的妻子（而不是丈夫的母亲）不允许他咀嚼一块烤过头的肉时发出声响，这肉在这里成为另一个坏心肠老妪的垂涎对象，而其原因也是这松脆声。按照 M_{10} 和 M_{428} 等等，这饮食上的二难困境产生于从低到高以一棵树为媒介进行的垂直分离；在 M_{810} 中，它亦是由于垂直分离的原因，但这分离从高到低地以秋千为媒介进行，而我们会再次证实（本书第 445 和 544～547 页），秋千构成一个与另一个神话位对称的神话位，这另一个神话位使得时而是箭梯，时而是神奇地生长的一棵树或一堵岩壁能够一直上升到天上。最后，老妪强迫儿媳妇在与丈夫分离之前先脱下衣服，占用她的衣服，以便窃取她在儿子身边的身份，这伎俩分明完全重现了盗鸟巢者父亲的伎俩，只是作了反转而已，因为后者以同样方式占有了他儿子的妻子。这儿子受一只天上鸟诱惑而暂时离开父亲。M_{810} 的女英雄通过化身为一只潜鸟而暂

时与儿子相聚。

这个建基于两个月亮间冲突的神话图式绝不是奥吉布瓦人所特有的，它在北美洲流传极广，不亚于它所转换的那些神话。事实上，北美洲民间传说研究者所诉诸的题材“swing trick”（秋千把戏）[沃特曼（Waterman）（3；亦见 Barrett：2，第 487～488 页）已为之编列了清单] 可能几乎总是用作一种指标，据以发现这种类型神话。同样，乔装改扮的母亲的题材架设起了放荡祖母神话组和两个月亮神话组之间的桥梁。我们已在爱斯基摩人那里（M_{746b}）遇到过这个题材。我们还可以向南追踪它到更远处，直至奥萨格人（$M_{811a,b}$，Dorsey：9，第 25～26 页），中间经过阿西尼本人（M_{811c}，Lowie：2，第 155～157 页），他们的版本接近于奥吉布瓦人版本。

巴克勒（Buchler）和塞尔比（Selby）在最近一部关于神话形式分析的著作中力主（第 68 页），我们可以制定一些规则，有了它们，我们就能够从任何一个神话转换出发，逐次演绎出全部的神话转换，条件是知道这作为出发点的转换是“非递归的”（non récursif）或是“不可判定的”（indécidable）。无疑，对于每个单独来看的神话，这都是成立的；但是我们已屡屡表明，这些就某个特定神话而言是不可判定的序列可以归结为一些互易的转换，它们可以说垂直于许多迭加在一起的神话话语（discour）（MC，第 357～363 页）。因此，只要局限于分析一个确定的神话或神话组，我们就可以认为，这两个著者言之有理；不过，整个神话或神话组本身不准我们说，我们在那里闭合：在分析过程中总会出现一种时刻，这时，一个问题提了出来，为了解决它，我们不得不走出这分析所画的圈子。使我们得以把一个给定神话的各个序列相互归结的这套转换以准自动的方式扩展到这不可判定的序列，但后者仍可在这神话的外面还原到其他各个不可判定的序列，而这问题正是围绕这些序列所由发源的那些神话产生的。

一句话，对于整个神话体系来说，只有一个绝对不可判定的序列。这

序列被逐次转换引回到其基本轮廓之后，便化为对一个对立的叙述，或者更确切地说，把这对立说成是全部已知条件中的第一个。在本书最后一篇中，我们将证明，几百个表面上看来各各迥异的、每一个本身又是非常复杂的故事都从一系列成链状的论断出发：有天，还有地；我们看不出它们之间是相称的；因此，这种天上事物即火之在地上的存在构成一个谜；最后，既然天上火现已作为家庭火炉存在于下界人世间，那么，人必定曾经从地上去天上找这火。

由这一切可知，这绝对不可判定序列若不是归结为经验上可判定的论断，即现在有一个世界存在（而过去可能什么也不存在），那么至少也归结为这样的论断，即这世界的存在在于一种不相称性（diparité）。对于这世界，我们不能纯粹而又简单地说，它存在。它以原初不对称的形式存在，其表现各各不同，取决于我们理解它时取什么视角：高和低、天和地、陆地和水、近和远、左和右、男和女之间，等等。实在所固有的这种不相称性调动了神话的思辨；不过，这是因为这不相称性正是从思维的方面去支配一切思维对象的存在。

对立可以说是人的理智中预先就已设置的工具。当重复的经验（它们在起源上可能是生物学的、技术的、经济的、社会学的等等）发出指令，这工具便起作用，如同人们所认为的动物的天赋行为，这种行为一旦在适当时机被启动，便会自动地展现其各个阶段。概念的机器同样受这种经验的时机激发而开动；这机器从每一个非常复杂的具体情境汲取见识，使这情境听从一个形式组织的命令，从而成为思维的对象。同样，正是通过系统地应用各条对立规则，神话萌发了，产生了，转换成了其他神话，而后者本身又发生转换；如此以往，直至极难跨越的文化或语言门槛或者神话机器本身所固有的惯性也只能产出弱化而变得难以辨认的形式，因为神话的各个固有特征在这个过程中变得模糊起来，以利于其他对实在进行精制的模式，这些模式可以是为道德或政治目的构想的小说、传说或寓

言，视情形而定（OMT，第 103～120 页；L.-S.：20）。

因此，神话发生的问题是与思维本身的问题纠合在一起的，而其构成性的体验不是对自我和他人间对立的体验，而是对被理解为对立面的他人的体验。没有这种内在的属性——实际上，这是唯一绝对地给予的属性——任何对自我的构成性觉悟都是不可能的。不可作为关系来把握，存在（être）就等于无。因此，神话出现的条件也就是一切思维的条件，因为思维只能是对一个对象的思维，而一个对象简单又光秃得可以让人构想它，唯在于事实上它把主体作为主体来建构，把意识本身作为对一种关系的意识来建构。

为使一个神话被思维产生，并且它转而产生其他神话，必要而又充分的条件是，给经验注入一个第一对立，而由此之故，其他各个对立便会接踵而来。高和低的对立可以有三种模态，视从一者向另一者的过渡沿某个方向、相反方向还是这两个方向进行而定。参照轴时而保持垂直，时而转变到水平或两者兼取，从而以天和地、天和水、陆地和水为极。在天体范畴里，个别天体如太阳和月亮乃与星座相对立，星座也即总起来命名的众天体则与无名星辰的模糊群集相对立。从相互关系来考虑，太阳和月亮本身可以都是男性的，都是女性的或者属于不同性别；它们也可以是陌生人、朋友、血亲或者姻亲。同样，不管主人公怎样，从女人的取受者或给予者的观点来看，基于血亲或姻亲的模式构想的亲属关系可以是尊亲属的或卑亲属的、直系的或旁系的。与每个对立水平相对应的，是其他各种思辨活动，它们旨在授予实在中诸多实际部分以意义。

我们尚需弄清楚，在我们所处的情形里，为什么这多样活动提供的线索看来会聚于北美洲一个很狭隘的区域，而种族学家们至少就此而言并不特别注意的区域。然而，正是在那里，天体妻子神话的各个较弱形式［有时这神话缩减到民间故事的规模（M_{802a-c}）］——所谓北方新月形地区的版本构成了这个已经非常弱的总体的最弱状态——和各个强形式相并

存，这些强形式可以被认为是一切形式中最强的，地上人为获得火而向天上人开战则为之提供了题材。

然而，在考察这个可简单地称之为俄勒冈地区的区域时，令人瞩目的还不只是这个奇特之处。也正是在那里，并存着更多数量人类小群体，他们各占一片狭小领地。毗邻的群体在语言、传统上都不同，而且往往文化也不同。仅从语言方面来看，在太平洋沿岸和近岸的内地，在纬度 40°和 50°之间，在几百平方公里的地域内聚居着众多各不相同的语系：佩努蒂安、霍康、阿塔帕斯干、阿尔衮琴、奇努克、萨利希、切马库姆、瓦卡香……这还不完全。当我们考察部族和语言分布图，如现被奉为经典的由德赖弗（Driver）、库珀（Cooper）、基希霍夫（Kirchhoff）、梅西（Massey）、雷尼尔（Rainier）和施皮尔（Spier）绘的图[13]的时候，无论我们如何谨慎地面对不可避免地带任意性的切割和约定，都会对活组织的一个组织学切片所展现的全貌留下深刻印象。落基山脉和太平洋之间的这整个区域，尤其在其中间部分，呈现包含一个个非常小的细胞的状貌。这些细胞形态和组织各异，分布十分密集，但全都纵向排列。这使人联想起某种深的芽层，与在游历从西到东的切片时所看到的愈趋松散的细胞形成鲜明对比，这切片更像是结膜组织。从这个观点看去，乔治海峡、胡安德富卡海峡和普吉特海峡所构成的渐开线状海岸线（俄勒冈怪区围绕它分布）乃作为北美洲文化的一种脐眼出现，它标志着一种接点，曾把这些文化连接到通过对抽象概念作具体化而可称之为营养脐带的东西上去。

按照这样一个假说（我们切忌夸大其意义），列在我们清单最后处的那些神话乃代表一个体系的那些较丰富又保存得较好的始终生气勃勃的形

---

⑬　载 H. E. 德赖弗和 W. C. 梅西：《北美洲印第安人的比较研究》（Comparative Studies of North American Indians），载《美国哲学学会学报》（*Transactions of the American Philosophical Society*），新辑，第 47 卷，第 2 分卷，费城，1957。

态。这体系在向东方和南方流播时渐次解体，而我们只是直到南美洲的核心地区才重拾起多少世纪来为移民潮所冲散的那些残余碎片。我们的工作始终是去收集这些残片，把它们拼接起来，耐心地重建这个体系，由此还一步一步地追溯到它的源头。我们最终认出了它，它还处于相对说来尚未受到损害的状态。

不过，我们还可以用另一种方式来作解释。我们不说在俄勒冈怪区看到了这样一个时空点，在那里，一个原始神话体系在别处已松散开来的各个部分靠幸存的作用而全都维系在一起。我们倒是可以考虑，在起源上各不相同的各个故事在那里相融合并统一起来，犹如一个可能体系的众多构元，综合运作把它们开动了起来。在所有其他地方都是潜在的、缩减为这体系的各个状态的各个神话仅仅在一个时期和一个地方连接起来，组织起来，以便在这里产生一个活的神话。

不过，我们还看到，从分析的观点来看，这两个假说是等价的，因为，无论从它们中的一个还是另一个出发，只要对所有符号作全面反转，我们的运作就以同样方式展开。事实上，我们努力去重建的这个总体系是封闭的。因此，无论从中央向外围还是从表面向内部进行探究，总是殊途同归：不管怎样，它的内在的弯曲总是确保遍历这总体。在这样的情境中，我们无法详确说明，究竟沿着时间历程下行还是上行。

无疑，局域的分析使我们得以在某些神话转换之间建立起前后连接关系；我们已多次表明了这一点（CC，第294，399～404页；MC，第349～363页；OMT，第248，254～264，380页；以及本卷，第208，224，227，241，335～337，348～351，360～363，495，568页）。不过，当我们上升到非常一般的水平，足以从外面，不再从里面来思考这体系时，那些使得能够区分体系的可以说是最初的和最后的各个阶段的判据便消亡了，与此同时，历史考察的相干性便也消失。

这样，最吃力不讨好的探索可能得到了报偿：我们既没有去寻找也没

有到达过，却确定了这个往昔充满希望的地球上有一个地方，在那里，平息了三重焦虑，也就是对于必须等待的来日、正在流逝的现在和惹人眷恋的往昔（这把将来击碎而埋在从现在到已模糊不清的过去的瓦砾中）的焦虑。在这种情形下，我们的研究就不仅仅是对已失去的时间的研究。因为，神话研究所揭示的这个时间域说到底无非是神话本身从来都覆盖的时间域，不止是重新发现的、已消除的时间；这有如那些人的体验，他们虽然出生于 20 世纪，但却因和出生在 19 世纪的老人在一起，所以通过与年龄俱增的情感而达致在年轻时就有机会生活在 19 世纪——但他们并不认识这世纪，正如这些老人自己，他们通过属于 18 世纪的亲人而甚至生活在那个世纪，但他们也不认识那个世纪；这样，我们共同努力把这锁链的环节连接起来，每一个时代都致力于使前一时代对于以后各时代保持存活，于是时间也就真正消亡了。如果我们人人都从一开始就知道这一点，那么，我们就能够结成同盟来对付时间，而对书籍和博物馆的钟爱以及对古物和旧货的喜好乃以嘲讽的方式证明，甚至在当代文明的核心中也还存在着一种企图，它尝试制止住时间，扭转时间的方向，而这无疑是无望的，也必然是徒劳的。

因此，我们自以为是对过去抱有的兴趣实际上无非是对现在的兴趣；我们认为，在把现在牢牢连结到过去时，会使现在变得更持久，也就把它捆绑住，以便阻止它流逝而自己也变成过去。似乎过去在与现在接触之后，受一种奇迹般的渗透的哺乳而自身也变成现在，同时，现在也在提防自己的命运亦即变成过去。无疑，神话也力图对它们所言说的东西这样做；但是，令人惊奇的是，它们真的为自己做到了这一点。

神话分析进行到底，也就达到这样的水平，这里历史本身消亡了。这些加拿大达科他印第安人为了调和他们在晚近一次有史为证的迁移中感受到的苏人和阿尔衮琴人之间的意识形态冲突（本书第 559～560 页），对一个部落神话的传统版本进行了修改。像他们一样，两个美洲的所有民族似乎都

只是为了与历史妥协而在体系的层面上重建平衡状态（在这种状态里，种种事变引起的较为实在的震荡走向缓和）。否则，我们该如何理解这样一点：这体系的由我们用二元运算子——鹑鸡、扁平的鱼、蝴蝶和其昆虫、松鼠等等——的名义标示的这些构元从两个美洲的一端到另一端保持其语义功能，而为了解释这种抗力，又不必考虑多少世纪里发生过的无数次人口和文化的剧变？

如果我们不对美洲的移民状况以及各不同群体之间的历史和地理关系采取一种较为恰当的看法，而是墨守我们对我们自己的所谓文明人的状况所抱的自发观点，那么，这体系的这种统一性和牢固性就会成为难解之谜。

首先，从地球上一处到另一处的迁移（我们倾向于认为，这是一次晚近的征服）速度非常快，因而我们极有可能低估距离之长，而小股猎人甚或采集者和捡拾者只要有一点想赶在前面的念头，便能在几十年或几个世纪里走过极其长的距离。对新大陆进行的考古学研究的最令人瞩目的成果之一是，从这两半球获得的关于人类居住的各个最早时期的数据大致吻合。对于赤道两侧，关于这个时期的估计年代以同一速率渐次往后退，及至我们写作之时，这估计年代在两处皆约为距今 1.2 万年前。无疑，这些估计年代还会向后退，但公认这将是一种协调一致的行动。自从人们在根本不知道的情况下从白令海峡中大量露出水面的陆地进入美洲以来，他们一直刻意占据全部新大陆。对于那些能够日行好几十公里的团队来说，也许几百年的时间就已足够他们按或大或小距离从阿拉斯加一直到火地岛分布开来，哪怕还考虑到有过长达几个月或几年的长时间停顿。我们不妨把这称为移民第一次到位，它是在整个洲的幅员内、在一个相当短的时期里完成的。

不过，我们不可错误地以为，随着这第一次到位，事况就此停顿不变了。哪怕注意到仅仅在上更新世的两个时期里，冰川运动就已使新旧大

陆之间打开通道——大约最初在2.5万年前，然后在3 000和2 000年之间前（Müller-Beck，第374～381页）——就可以料知，这些“窗口”非常大，足以允许发生多次前后相继的移民潮，其规模在几个世纪或几十个世纪之久。每一次移民潮都可能利用无人居住的地带，或消灭或赶走原先的居民。我们还知道（OMT，第58页），在这漫长的历史中，有可能发生过人群倒涌，因为他们没有理由总是取一个流向。

在两个美洲的发现和殖民化可以说趋于打断并进而灭绝这大陆固有的历史变化时，这种人群运动重又发生，而在最初几个世纪里，白人的来到使这些运动提前进行，改变方向或者加快步伐，视具体情形而定。在南美洲，尤其在图皮人那里，这种运动断断续续，一直绵延到20世纪，老资格的观察家已为之提供了证据。我们对这一切已一清二楚。同时，根据以上做的说明，我们还可相信，从历史上某个时期来看，两个美洲尽管十分之九是没有人住的（中美洲、墨西哥和安第斯山脉地区例外），但还是一个**充盈的世界**。无疑，我们这样说，并不是取已变得沉闷不堪的人口统计学给予这名词的意义。我们的考虑是，各个非常小的群体拥有一种原始的技术，借之能利用巨大的空间进行狩猎、采集、捡拾，甚至应付巡回农业之需。这样，他们便可能实际上占据即不停地游历这些空间，即使对这种占据的方式可以做如下的类比：把极小量气体放进一个气球里，它就会膨胀，在这气球的整个容积里播散其分子，而个别分子挤在一起的堆集在总体上是不动的。所谓的原始人群体虽然人口很少，但往往积极地在一片领地的整个范围里施展其影响，直到波及极限处，在那里，力量的平衡压倒其他群体的力量。由此可知，我们不应该设想，前殖民地时代的新大陆是实际上空无人住的空间，在那里，散布着一个个孤立的小的人核，彼此相距几百公里，倒是应该把它表示为一个紧密的集合体，包含一个个大的单元，它们分布不怎么密，但每一个单元都在其整个容积中以扩散方式居住人，它们并接而成的隔墙因此而获得其相对的刚性。

从这个角度来看待事物，就必定可以设想，在某个地方的一切独创性创造都会通过直接接触而在其他地方引起反响，此外，在体系的一个点上突然发生的散开会渐渐引起这体系进行彻底重组。金属物理学有助于我们理解，当一个超过某个阈值的压力在一个确定点上作用于一个刚体时，这刚体的分子间的一个非常小的间隙如何足以引起总的排列发生改变，但并不造成这刚体本身的外表和外部性质发生变化。然而，在这期间，这刚体有可能被在外部牵连进各种各样化学或机械过程之中，它们改变其坚固性、颜色、性质和用途。不过，这两种类型现象不属于同样的数量级，也不在同一层面上展开。

对于种族学来说，摆脱由功能主义者一手炮制的幻象，是重要的一步。功能主义者把他们所倡导的那种研究方式束缚他们的实际界限当作他们的研究对象的绝对性质。这并不是一个理由，因为一个种族学家在一两年里埋头研究一个小的社会单位族群或村落，努力把它作为一个总体去把握，以便确信，在他因必然性或机遇而处的层面以外的其他各个层面上，这个单位并未以各种程度消解在每每尚未受到怀疑的各个集体之中。无论如何，在没有文字的民族的生活中，至少应当区分开两个分立的活动水平。一方面是我们所称的强相互作用场，正因为强，所以我们应当特别注意这些相互作用。它们发生于迁移、流行病、革命和战争，断断续续地以引起丰富多样而又持久的后果的深刻冲击的形式发生。不过，除此之外，人们每每忽视弱相互作用场。这种相互作用发生的频率远为高，周期非常短，其形式为友好或敌对的遭遇、访问和联姻。正是这些相互作用使场保持永久的激荡。这种社会表层的微震导致振幅微弱的、能量小的局部振动时刻播散反响，渐渐一直传到场的各个边沿，而这独立于人口的、政治的或经济的变动，后一些变动则并不经常发生，作用也较缓慢，且在较深的层面上进行。（参见 MC，第 445 页）

因此，认识到每个美洲种族群体就其自身而言都有着非常复杂的生活

史，又认识到每个群体都始终不渝地试图使其神话保持与这些神话总是应当适应的传统这个铸模的种种约束相容，由此来中和这些灾变，是不矛盾的。一部已因这种内部工作而得到缓和的生活史在外部对类似的增生作出反应，进行种种调整，或者产生一些新的对立，从而把相似性和差异的周而复始的平衡传送到其他各个层面上。在部族间的遭遇、联姻、商业交易或战争俘获等场合，这一切调整皆成链式地发生，并逆向地传播，它们还比种种重大事变更迅速地决定着各民族的命运。这体系一旦在某一点上发生震荡，便立刻寻求通过从总体上作出反应来达致平衡，并且借助一个神话体系来恢复平衡，后者也许在其各个部分上皆与历史有因果联系，但在总体上这些部分抵抗历史的进程，同时每个部分都不断调整其栅栏，使得它只对事件的洪流产生最小的阻力，而经验证明，这事件洪流很少强到冲垮它，把它卷走。

此外，甚至在这个历史中，各因素也仍然存在，并提供一种坚实的支持，各神话可在其上扎根。我们重又遇到那些从本探究一开始起就启发我们的题材。这似乎让人觉得，某些烹饪技术模态属于这种类型，但这不是因为我们主张在这场合诉诸决定论，而是因为只有考虑到每个人群同世界结成的具体关系，才有可能对每个人群的意识形态作详细无遗的分析，因为，与这些关系从自己方面传达这意识形态的同时，后者也在表达前者。然而，为了肯定用餐方式是一切行为中人最爱选用来显示他对于他人的独特性的行为，无需诉诸种族志。民众首先按烹饪来评判一个外國，这条准则一直延续到了我们的机械文明之中。这就充分令我们独立于一切生物学考虑而相信，这条准则非常深刻地表达了把所有个人都与一个环境、一种生活方式、一个社会联系起来的纽带。

在《生食和熟食》中，结束第二篇的“简短的交响曲”（它的三个乐章分别关于热依人、博罗罗人和图皮人）已经包含这样的意思：烹饪所启示

的对位法可以作为一种基础，而这些相邻种族群体以各种方式运用它来解释火的起源。实际上，我们已说过，热依人把（腐食＋生食）这个总体作为自然范畴，图皮人把（生食＋熟食）这个总体作为文化范畴，博罗罗人则占据中间位置。我们还说，对于博罗罗人之采取中间位置，“其理由需要加以解释”（CC，第 193 页）。现在，我们对这些神话已有了更好的了解，也从我们已多次进行的烹饪方面的考察得到了启示。既然如此，我们能否把这些差别同这三个种族群体各自的习俗联系起来呢？图皮人制作陶器，有食人的习惯，即一方面是一种技术，另一方面是一种习俗，而热依人对这两者都无知或者都禁止。至于博罗罗人，他们像图皮人一样也是陶器制造者，又像热依人一样不食人。此外，如果说古代图皮人用烟熏或者用小火烤肉，那么，博罗罗人基本上煮肉。无疑，我们从冯·登·施泰南（von den Steinen）提供的证言中看不出这些偏好。他在传统村落以外的一处营地上认识博罗罗人。军事首领把人们聚集到这营地里，让他们更自由地观察仪式和习俗。实际上，这个德国种族学家注意到（第 624 页）：这些印第安人甚至不剥皮就烤猎物，只把肠子放进锅里。另一方面，撒肋爵会传教士对博罗罗人之偏爱煮的食物留下深刻印象（我们自己在 1935 年也这样）：“野生动物和鸟的肉通常都放在叫做 aria 的锅里煮……他们烘肉只是难得一见的事，肉用木棒穿着放在火炉旁……大的鱼切成一段一段煮。”（Colbacchini：3，第 66～67 页；关于以煮的猎物驱邪的仪式，参见第 126～127 页）E. B. 说（I，第 34 页；参见第 322～328 页），女人们烹饪肉，“几乎总是在水里”，她们用煮来配制一种蔬菜浓汤，供给男人房舍食用。博罗罗人也食用煮的玉米，如同图皮人在他们还生活着的地方过去和现在仍然做的那样。就此而言，这两个种族群体都与热依人相对立。按照巴纳尔（Banner）（1，第 54 页）提供的证言，热依人“喝白水，不爱吃图皮人那么嗜食的煮食”。

在博罗罗人那里，这些烹饪偏好都同一个神话体系相一致，而我们已

表明（CC，第258，380页），这体系始终显示出水之凌驾于火。这一点由热依人神话 M_{163} 和博罗罗人神话 M_{120}—M_{123} 的比较得到充分证明。在这两组神话之间，发生项的交换：**啄木鸟⇨潜鸟；笨拙的"月亮"⇨笨拙的"太阳"；流播的火⇨流播的水；趋近的太阳⇨远离的太阳**；等等。把关涉文化形式的火的起源神话 M_{55} 排除在外，我们就可以毫不夸大地说，所有关于这个题材的故事全都不是涉及原初的火的点燃，而是关涉这火被水熄灭。

如果说我们注意到，对于南美洲来说是热依人神话，对于北美洲来说是萨利希人神话，两者可以说构成了我们论证的主心骨，那么，我们更重视在这两个种族群体中都存在着土炉，它在两处有着非常相似的意识形态表示功能。同时，土炉之在毗邻民族——他们不一定不知道邻族的习俗——那里不存在可能通过作出反应而由他们自己产生补偿性的意识形态。因此，后者以与其他意识形态同等的地位构成体系的组成部分。

然而，在萨利希人那里，土炉的一个不变特征是专一地与女性相关联。费拉泰德人认为，一切与采摘食用根或球茎以及在土炉上对它们进行烹饪有关的工作都属于女人。"实际上，人们甚至禁止男人走近土炉，担心他们招来厄运，引起大饥荒"。（Turney-High：2，第127页）在锥心人那里，这禁忌更专门地针对独身者："如果有一个男人在火炉近旁，那么，球茎就会变质或者烧不好。"（Teit：6，第185页；9，第509页）有人还指出，在奥卡纳贡人那里这禁忌还伴随有一个互补的禁忌：女人不得走近捕鱼坝，至少要离开半英里（Cline，第17页）。"汤普森人说：当事关在火炉上烹饪球茎和根时，只有女人可以参与。"（Hill-Tout：10，第513页）内地的舒斯瓦普人、普吉特海峡沿岸的特瓦纳人禁止男人操持土炉。（Boas：16，第637页；Elmendorf：1，第133页）因此，在整个萨利希人分布区域里，这事关一条普遍规则。奥卡纳贡人那里提到的对称禁忌使人想到，这条规则建基于一个双重对立：一方面是男人和女人之间，另一方面是水和土（或火）

之间。

与邻族博罗罗人和图皮人不同，热依人过去而且现在还在利用一种类型的火炉，种族志原始资料对之作了详细描绘。把石块或相当坚硬的白蚁巢碎块放在炭火中烧红，然后清除掉灼热的土，再放上直径一米多的、木薯面加肉馅做的馅饼，饼本身用绿叶子包裹。再在饼的上面堆放上还在燃烧的石块或白蚁巢碎块（按照 Maybury-Lewis，是在下面堆放），再用旧席子和周围取来的土覆盖在这整体之上。这总体看上去像个坟堆。(Nimuendaju：5，第 34 页；亦参见 8，第 43 页；Banner：1，第 54～55 页；Dreyfus，第 34～35 页；Maybury-Lewis，同上）然而，除了阿皮纳耶人[“在他们那里，男人帮助操持土炉”（Nimuendaju：5，第 16 页）]之外，谢伦特人、蒂姆比拉人、卡耶波人以及似乎大部分热依人都像萨利希人一样也把这规定为女人的专门事务。在克西克林人（Xikrin）（他们是北方卡耶波人）那里，设置在村子另一端的带有掩蔽所的土炉似乎甚至作为一个只有女人可在那里集合的私密场所而与男人的房舍相对立。(Frikel：3，第 15～16 页）土炉的卡耶波语名字/ki/（它是这语系的大部分语言所共有的）带有后缀/ki-kré/即“窝棚”。实际上，这些印第安人认为，这用来在雨天保护土炉的掩蔽所是他们的住所的原型。(Banner：1，第 55 页）

为了解释土炉的起源，卡耶波人创作了一些神话，可惜我们只占有它们的残缺片段。它们附属于作为男人房舍创造者和狩猎仪式创始者的狄奥斯库里孪生子循环，我们已在前几卷里（M_{142}、M_{225}—M_{227}：CC，第 337～339 页；MC，第 115～145 页）有机会讨论过。按照一个版本（M_{812a}，Banner：1，第 55 页），两个英雄之一（但没有说明是哪一个）配制了一个圆形的大木薯面包，抱住它，命令人们围住他点燃火。在这火熄灭之前，这印第安人变成了石头，女人们拼命向它浇水，怕它爆炸。但这面包已充分烹饪，于是男人又恢复原形。不过，他的皮肤由白转红，从这个时代起，就有这样的石头用来给火炉加热。

另一些版本（$M_{812b,c}$，上引书；Dreyfus，第 85～86 页）说，一个男人为烧了外甥拥有的火而发怒。他命令姊妹准备一个火炉。她问他："可是肉在哪儿呢?"这男人回答说："用我。"他就躺在燃烧的石头上烤。接着，他起来了，去到河里，消失在水中（变成鳄鱼，M_{812c}）。很久以后，他又安然无恙地回来了，也没有一点受折磨的痕迹。他说，他生活在鱼那里。作为佐证，他出示了留在他的长发之中的小鱼。这些鱼正是他曾遇见过的人形女人。（参见 M_{153}，CC，第 348 页）他教印第安人唱仪礼歌曲，这是那些鱼传授给他的。（M_{812b}）他还把卡耶波人那里流行的所谓"鱼"的礼仪名字分配给各个不同的家族。[14]（M_{812c}）

跟这些神话一样，我们也可以残缺不全地就此作几点说明。在同一循环之中，这些神话明显地反转了 M_{142}。在后者之中，女人们把英雄推进一个尚在燃烧的土炉中烧死（MC，第 114 页），而在这里，她们向他浇水，以阻止他被烧死。不过，在这两种情形里，英雄都产生出火炉石头和白蚁巢，而后者的碎片有与石头一样的用途。我们在《从蜂蜜到烟灰》中表明，M_{142}属于一个关于女人教育的神话组。$M_{812a\text{-}c}$的女人教养有素，因为她们会操持女人的专门事务即准备和监管烹饪；英雄产生石头或坚硬土块，由此为她们履行职司提供手段。

现在我们要插入一段题外话，以便短暂地回到北美洲。卡拉普耶人构成萨利希人和萨哈普廷人之间的一个孤立的语族。在他们的治疗法中，深度烧灼术占有重要地位。[15] 他们要求，每个女人把收获的球茎放进集体的土炉之中以前，一个萨满先赤脚在燃烧的石头上行走。"他这样走遍火

⑭ 这些热依人神话也许在查科北部的阿约雷人那里引起反响。他们把一种带引起疼痛的刺的土中昆虫列为火炉发明者，火炉中的炭火烧红它的胸部；还把它列为丰收的预报者，其时人们发现它在耕耘过的田地掘地洞。（Muñoz-Bernand，第 XLⅡ 页）

⑮ 普吉特海峡的萨利希人也是这样，他们为了治疗风湿病，在肉里烧出一个深及骨头的洞。（Eells：1，第 218 页）

炉，然后检视他的脚底，如未损伤，则这些卡马夏属植物可望一烧即熟”（Jacobs：4，第 18～19 页；参见第 29，30，36 页）。因此，也是在那里——不过以仪式而不是神话的形式——一个祝圣的男人必须被“烹饪”，以便女人们能百无一失地把收获的植物放进火炉里。

另一方面，M_{812b}直露地作为向鱼表示敬意的仪式的创始神话出现。这种节庆在蒂姆比拉人那里也有。他们在没有年轻男人入会典礼的那些年份庆祝它，并与向鸟表示敬意的节庆交替举行。（Nimuendaju：8，第 212～230 页）然而，这后一个所谓/pepkaha'k/的节庆的创始神话恰与 M_{812b}相对称。据说，一只蚂蚁通过一个印第安人的颌骨钻进他耳道的底部，使他受到严重侵害。这疾病在他全身扩散，终致浑身脓肿。他再也无法动弹；人们停止向他供食。一些猛禽以为他是一具尸体，向他扑去，想吃他。它们发现搞错了，便叫长喙蜂鸟来排除病因，叫食腐尸的兀鹰去吃蛆和脓。然后，大兀鹰带这人到天上去，给他吃的东西不是腐尸，而是烤肉和木薯饼。他被治愈后，这些猛禽便教他它们的礼仪。他返回地面后，又把这些传授给以为他死去的亲人和同胞。（M_{813a}，Nimuendaju：8，第 247 页；参见阿皮纳耶人版本 $M_{813b,c}$，Oliveira，第 80～82 页；Nimuendaju：5，第 184～186 页）因此，对于一个腐烂的男人，天和鸟起着拯救和传授奥义的作用，一如 M_{812b}对于一个烧坏的男人，把这作用赋予水和鱼，这样也就从符号上反转了博罗罗人和图皮人神话中把火同天空以及腐烂同水连结起来的功能：

$$（天 \simeq 火）\Rightarrow（腐烂^{-1}）；$$

$$（水 \simeq 腐烂）\Rightarrow（烧坏^{-1}）。$$

此外，如果说 M_{813a}的鸟是男性的，那么 M_{812b}的鱼体现了女性。我们对这一点要讨论一下。

女人与水的亲和关系在 M_{812a}中是弱的，在 M_{812b}中是强的：或者她们用水淹没英雄，或者她们变成鱼在水中接待他。相反，男性的英雄同石头

有亲和关系——在一个版本中他变成石头——也同他在这两个神话里都依靠的火有亲和关系。石头可同坚硬的土相比拟，并且在火炉技术上白蚁用坚硬的土取代石头。就此而言，土炉和陶器既相似又有差异。两者皆以烧过的土为基础，但在前一种情形里，烧过的土处于火的一边，因而等同于一种自然元素；在后一种情形里，它则处于它作为容器即文化制品所包含的食物的一边。所以，土炉中的烧煮和土容器中的烧煮动用了三种同样的元素：火、烧过的土或石头、食物——不过在它们之间建立起了不同的关系。土炉将石头或预先“烧过的”（因为被加热到呈红色）土块置于火和自然一边；煮沸则把烧过的土（制造容器的材料）置于文化和烹饪食物的一边：

土炉：（火＋石头或烧过的土块）//食物；

陶器：火//（烧过的土＋食物）。

我们所观察到的在从一种程式过渡到另一种程式时发生的项的代换，就形式而言，是与为了分析分别源自热依人和图皮人的火起源神话而必须进行的代换（本书第657～658页）相对称的：

热依人：（腐烂＋生）//熟；

图皮人：腐烂//（生＋熟）。

热依人使用土炉，但不制造陶器，也无食人的习俗；这样，他们在三个要点上与图皮人相对立，后者制造陶器，食人，不知道使用火炉，可以说以烤肉架占据火炉的地位。在这体系中食人习俗之存在或不存在一方面导致产生图皮人火起源神话，在其中，英雄装出腐尸模样，假装向兀鹰提供食人餐（M_{65}—M_{68}），另一方面导致产生热依人土炉起源神话，在其中，英雄假装让人按照人们配制节宴的方式烤自己，以自己作为牺牲品。因此，与图皮人的真正的、好斗的食人习俗（他们吃敌人的肉）相对立，热依人仅仅在神话层面上采取隐喻的和人道的食人制。它绝不是把一种残忍向外表

露出来，而是反映了卡耶波人所知道的社会和家庭团结的最严格形式，这团结通过传递由 M_{812c}创始其起源的仪礼姓氏而建立在舅舅和外甥之间。此外，由于我们在研究开始时就已指出的作为神话转换的一个独特性质的过度扭力的作用（L.-S.：5，第 252 页），发生了一个反转：与我们可以从逻辑上推断的期望相反，英雄的自我烧煮并没有使他变成食物，而使他变成炉石，即烹饪食物的手段。

由此可见，在由热依人和图皮人例示的这两个极端程式之间，博罗罗人占据着中间地位，他们像一者那样制造陶器，不像另一者那样食人。另一方面，如果说他们没有“状如坟堆”（本书第 660 页）的土炉，那么，他们拥有与之相反但等当的东西，其形式可说是“晚上腐烂物”，在其中，灌满水的尸体腐烂而变成骷髅，旨在进行二次埋葬。在这些煮食行家看来，水因而具有双重功能：既保证烧煮又保证腐败。似乎无可置疑，热依人本身也实行双重埋葬（Nimuendaju：5，第 153 页；6，第 100 页；8，第 134～135 页；Dreyfus，第 59～60 页），但死者的遗骸洗净涂色后埋入土中，而不是像博罗罗人那样浸入湖水或河水之中。

我们已看到，M_{812a-c}预设，女人和水为一方，男人和火为另一方，双方之间有双重亲和性。在博罗罗人那里（在他们那里，水保证涂色并装饰有羽毛因而装备有不会腐烂的肉的骨骸得到保存），存在着反转的亲和性：在作为灵魂居所的水和作为灵魂在地上的化身的人的社会之间存在同一性：“女人应当总是由着男人放任，因为在仪式期间男人代表灵魂。”（Colbacchini：3，第 139 页）人们不会在男人的屋子里进行烹饪；但在家庭的房舍里，丈夫和妻子转过身来在同一个盘中用餐。两性因烹饪而分离，却又因其对立面而结合：当丈夫在房舍里时，妻子无权出房舍，哪怕去大小便也不行（参见 Colbacchini，上引书，第 68，139 页）。

另一方面，热依人的土炉起源神话象征性地把两性结合起来，因为它们使他们参与同一件文化工作，男人在火的方面，女人在水的方面。不

过，实际上却正好相反，因为只有女人操持火炉。然而，如同在奥卡纳贡人那里[16]，这条规则也有一条补充规则：女人被排除在集体捕鱼仪式之外。在卡耶波人那里，集体捕鱼是男人那一半专有的事务，女人只是旁观相助而已。[17]（Dreyfus，第30～31页）如果说男人被排除在集体火炉（≃火）之外，女人被排除在集体捕鱼（≃水）之外，那么，可以设想，这些神话为了给这个对立以中介而可能把女人等同于作为捕鱼的被动对象的鱼，把男人等同于作为烹饪之被动手段的炉石（图38）。

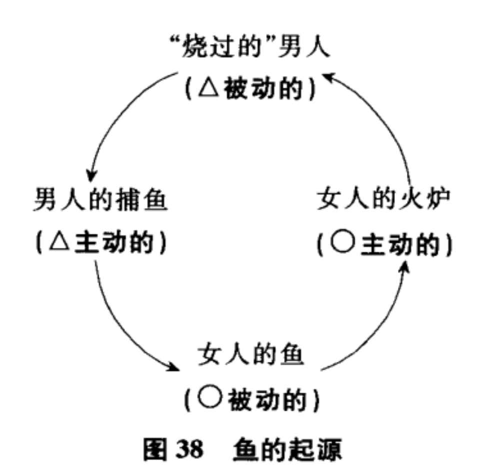


图38　鱼的起源

现在我们再回到北美洲的库斯人神话 $M_{793a\text{-}c}$（本书第608，613页），在那里，我们已注意到一种双重的步级式前进，即就烹饪材料而言从浆果一

---

⑯　无疑更往东也是如此："巴耶地方的人……对欧陶乌阿斯人（Outaoüas）说，如果他们长期不在，那么他们的妻子就要不吃东西，因为她们不知怎么捕鱼。"（Perrot，第134页）

⑰　尼明达尤（5，第94页）就阿皮纳耶人提供了反证："男人、女人和小孩一起参与捕鱼。"另一方面，梅伯里—刘易斯（Maybury-Lewis）（第52页）断言：在沙旺特人（Shavanté）那里，女人从来不捕鱼。在《生食和熟食》中（第361～364页），我们已提出各种理由而认为，在巴西中部的绝大部分地方，捕鱼是男人的专门事务。我们占有的文献还不足以让我们可以肯定地说，对女人的这种禁忌在更北面的地方是否消失，或者是否已采取弱化的形式，即分派给男人和女人不同的任务，男人仅仅准备和散布渔毒，女人的工作这时全在于把昏死的鱼收集到篮筐里。

直到鲑鱼，中间经过根和球茎，就烹饪手段而言从生一直到煮，中间经过在火炉上烧。同样，瓦斯科人神话 M_{663a}（本书第 369 页）宣称煮高于烤，但必须把烤理解为直接用炭火烧。在南美洲，没有土炉的博罗罗人把煮置于一切其他烹饪模式之上；热依人不知道煮，因为他们没有陶器，用灼热石头加热水，只是为了使罢卡巴棕的果子变得温热柔软（Nim.：5，96 页；Lowie：13，第 383 页）。他们认为，土炉提供一种高贵的烹饪方法，实行这种方法的人们因而决然地优越于欠文明的邻人。（T. S. Turner，私人通信）

有人说，热依人那里、定居落基山脉以西和大草原的北美洲各民族那里所以没有陶器，是因为他们在技术上无能，或者他们无法找到合适的黏土。我们马上要表明，这个论点已是明日黄花。奥卡纳贡人需要时在黏土地里掘一个个坑，往里面注入水，把灼热石头浸入水中，由此烹饪食物（Teit：6，第 230，278 页）；及至 1929 年，桑波依尔人还能认出一种优质白泥。他们从哥伦比亚河沿岸挖取这种泥，用它制作泥罐，放在太阳下晒干，再敷上鱼皮。他们专用这罐来汲水。（Ray：6）

在我们的论证中占据重要地位的阿拉帕霍人晚近还能制作陶器（Kroeber：3，第 25 页），此外，人们在热依人现今占据的领土上收集到了陶器碎片（Lowie：13，第 386～387 页）。人们可能认为，有些靠掐指进行计算的民族因技术水平低下而没有能力制作陶器。可是，把这假说用于热依人、萨哈普廷人或萨利希人，就会发现它简直是荒谬的。相反，我们以上就关于土炉的描绘和信念所做的分析全都倾向于表明，如果有些拥有土炉的民族不制作陶器，那么，这是因为他们相当自觉地认为，这两种技术之间有一种可以说属于哲学范畴的不相容性。

这种自然哲学流行于新大陆各个广大但彼此相距遥远的地区。然而，有些比较狭小的地区，尤其查科对它无动于衷。在查科，陶器的使用很普遍，但那里的许多部落——马塔科人、佐洛蒂人（Choroti）、阿什鲁斯莱人、钦拉夸人（Tsirakua）、阿约雷人——都制作土炉，有时土炉还配有斜向

地挖掘出来的烟囱，以便给炉子通风。阿根廷北部已知在史前时代制陶技术已有重大发展，那里留下埋在地下的丰富建筑遗存，它们可能是火炉，尽管我们不知道它们用于烹饪食物还是烧制陶瓷制品。

因此，我们只能肯定，在美洲的这个地区，陶器和土炉是不相容的。不过，尤其本研究已近尾声之时，我们应当强调我们方法的这样一个方面：我们绝不是试图确定一种神话图式的唯一性和排他性，而是去认识到，凡是非常基本因而能显现出来的图式通常都会产生其反面，而这或者是一组镜面直接作用的产物，或者是一种加工处理的最终产物。因此，即使为了避免本书篇幅变得冗长，因此实际上不可能研讨一种转换，我们也还是要给它留下地位。这转换的各个前提——它们迫使我们转弯抹角地行事——已在我们1964—1965年度法兰西学院教程中设定。这里只要指出一点就够了：这转换可以在南美洲的查科和亚马逊河中游辨认出来，又在中美洲，也在北美洲大草原各个所谓村居部落那里重现。无论这转换是否否认陶器和土炉相容——因为所有这些民族并非同样程度地利用其种种后果——它都建基于一个更一般的图式，神话思辨的着重点在那里发生移位：从地上居民获得天上的火转移到既是水中的又是冥界的超自然生灵把黏土和神秘的制陶技术赐予地上居民。因此，土炉和陶器从就地—天轴而言不相容变成了就另一根轴而言相容，这根轴的一端是地，另一端指派给水和地下世界。（参见CC，第323～325，416～419页；OMT，第65页注⑦）

在不相容性存在的地方，这转换也实施采取煮的方式的烹饪，如果烹饪是在木头、树皮做的容器和不透水的篓筐里（里面浸入灼热石头）进行的话。至于火炉，石头或烧过的土块这时的作用方式属于自然和火，而不是属于食物和文化。在这种情形里，所发生的一切让人觉得，似乎土炉是个运算子，它反转了人们在别处给烤和煮各自取的值。因为土炉代表一种高超的烹饪技术，而用灼热石头进行的煮比直接放在炭火上烧更接近于这技术。尽管后者客观上从属于烤，但土炉还是可以说给它带来另一种技

术，从而赋予这种特殊形式的煮以对于纯粹的和简单的烤的优先性。

因此，在不进行煮的热依人看来，炉上的烤比火焰上或炭火中的烤来得优越。在萨利希人及其邻族（他们借助灼热石头在树皮、木头或篓筐容器中进行煮）看来，煮优于炉上烤，而后者又优于在炭火中烤。在这个元体系中，博罗罗人又占据中间位置，因为我们有：

萨利希人，等等：煮>炉上烤>简单的烤；
博罗罗人：煮> ○ >简单的烤；
热依人：○>炉上烤>简单的烤。

在神话层面上，技术—经济基础的这种概念化由一种意识形态来表达，在这种意识形态中，单独火的获得能够反映土炉的优先性，火和水的一起获得能够反映煮这种烹饪的优先性。热依人神话讲述了前一种获得，博罗罗人神话讲述了后一种获得，而萨利希人——他们拥有最完整的烹饪体系——则把这两种故事整合进他们的神话之中。

不过，从我们已探索过的这个巨大神话场的一端到另一端，正是土炉以其存在或不存在而到处起着枢纽的作用。在盗鸟巢者神话的许多热依人版本（M_7，M_8，M_{12}）中，英雄都向姻兄弟扔一块石头，这石头有时从他口中取出（M_{12}），而不是扔姻兄弟派他去一棵树的高处寻找的雏鸟。按照M_8，他扔的石头是在鸟巢中发现的。文本还详确说明，这些石头是圆的。然而，就卡耶波人的另一个群体克西克林人而言，一个观察者（Frikel：3，第15页）指出，"火炉石总是光滑的，呈圆形或椭圆形，取自河床"，也即随河水滚动。这些细节看似无谓，但随着我们遍历北美洲，其涵义便变得越来越明白。阿拉帕霍人神话已把"月亮"为了杀死他的人妻，阻止她从天上一直下到地上而扔下的抛射物叫做"加过热的石头"（M_{428}，Dorsey：5，第223页）。因此，这里事关这些已被弄得灼热的石头之一。这些印第安人因制陶技术失传而没有陶器，于是把这些石头浸在一个地中掘成

的锅（就此而言等同于一个火炉）中，这锅也就是用皮覆盖再充人水的坑（Kroeber：3，第 25 页）。在同一神话源自中部和东部阿尔衮琴人的各个版本（M_{437}—M_{438}，M_{444}）中，一块灼热石头抛入正在睡觉的名叫“潜鸟”或“珍珠衫”的英雄的口中，杀死了他。这题材关涉一个人物，他由于与一块用火烧红的石头相结合从而被象征性地转换成了土炉。这题材到处重现，当然是零星散布的，但却在这几卷书所研讨的这个重大神话转换的所有阶段上都令人瞩目地持久存在：从加利福尼亚的梅杜人（M_{636}）一直到阿西尼本人和克里人（$M_{766a,b}$），中间经过奥卡纳贡人（M_{733}）、桑波依尔人（M_{737}），并向南一直到达科他人（M_{769b}）和那伐鹤人（M_{776b}）。甚至在这转换组的界限处，一个冥界人物或骗子也作为土炉的化身出现。例如，在盗鸟巢者的克拉马特人版本（M_{538}）中；在两头熊斗争的科利茨人版本中，在那里，“灰熊女士”的父亲名为“热石头”（Pierre-Chaude）或“石头上烧”（Cuit-sur-les-Pierres）（M_{615b}，Adamson，第 211～213 页；M_{615c}，Jacobs：1，第 159～163 页）；最后，在那伐鹤人神话中，它让“山狗”吞下一块外面包上食物的灼热石头而丧生，而昴星团出现在天空上，这星团是聚集在土炉中的炽热炭火的恒星对应物，这些印第安人也知道使用土炉（Franciscan Fathers，第 207，208，218 页）。

我们还可以指出，在所有这些例子中，土炉的形象以负面形式映射出来，作为一次分离的原因或结果，以及作为消灭一个敌人的手段，这敌人本身有时是吃人肉的、冥界的妖怪。因此，这里涉及一种火炉，它以某种方式颠倒地起作用，可以说作为反炉起作用，而这种程式的应用马上就说明了其理由。

所有这些神话都属于盗鸟巢者循环。因此，它们都直接或间接地涉及一个烹饪用火尚不存在的时代。因此，在这个阶段，被设想为烹饪技术的最高体现的土炉形象只能是虚像；因为，唯有这最后获得的火才把这形象化为现实行动。因此，相对于一个尚未发生的实际客体，各个火起源神话

所提供的预先的土炉形象被反转了过来，作为置于一个黑箱外面的客体的形象。这客体发射出的光线会聚并交叉，以便穿过黑箱上的一个点状开孔而进入它的内部。在空间域中，这开孔相应于在神话时代决定着从自然状态向社会状态过渡的标志性事件。

我们知道，这个对于人类的生活和未来具有决定性意义的事件无非是一个地上英雄获得天上的火，他自愿或者被迫进行冒险，为此动用了神话思维认为是必不可少的一个对立，而这对立也许是其他宗教具象表示，包括我们自己文明的具象表示的源泉。M. E. 邦弗尼斯特（Benveniste：Ⅱ，第180页）写道："总之，属于印欧共同体所有的，就只剩下'神'这个概念本身了。这概念可以用deiwos这形式来充分表明，后者的本义为'发光的'和'天上的'；神以此而与人对立，人是'地上的'［拉丁文的语词homo（人）的意义便是如此］。"

不过，如果说这个对立得到了如此普遍的认同，那么，难道它没有实际的根据吗？我们可以随同一个无疑对遥远过去抱怀旧心理的思想家来认识这根据："尽管蒸汽机在社会领域中实现了巨大的解放性的变革……但是毫无疑问，就世界性的解放作用而言，摩擦生火还是超过了蒸汽机，因为摩擦生火第一次使人支配了一种自然力，从而最终把人同动物界分开……硬说我们现在的观点具有某种绝对的价值，那是多么可笑，这一点从下述的简单的事实中就可以看到：到目前为止的全部历史，可以称为从实际发现机械运动转化为热到发现热转化为机械运动这样一段时间的历史。"（恩格斯：《反杜林论》）

现在举一个最新的例子。与美洲和欧洲距离相等的新几内亚山地庇格米人（Pygmée）说，第一个人通过一条绳索从天上下来，在地上发现了一切动物，他把它们放在一个土炉中烹饪。这时，他发现，绳索已被割断。他遗弃在天上的妻子听到了他的抱怨声，于是把火连同食物植物抛给他。在这些植物中，四根黄瓜变成了女人，他娶了她们；她们在他的园子里种植，给他生了两个女孩和两个男孩。他们成为人的祖先（Aufenanger：2，第

247～249 页）。因此，这里也是未来人类以地和天之间曾经存在的沟通的断绝**作为交换**而接受烹饪用火。

不过，我们还知道，至少在美洲，这个宇宙学图式还夹杂着一个它紧密依附的社会学图式。从这个观点看来，女人的给予者和取受者在社会生活的轴上相对立，一如在宇宙的轴上，地同天相对立，并且地本身又同地下世界相对立。因此，如果原始的火处于天的一边，它的必然的储集所（后来成为火炉）处于地的一边，那么，结果便是，通过联姻游戏换取的女人在给予者和取受者之间起的中介功能一如她们按照体系的逻辑也应在火和地之间所承担的那种中介功能。**因此，应当由她们操持火炉。**[18] 男人为了显示自己在这个体系中的存在，只能诉诸择一选择，即或者被动地介入这女人的劳作，其形式为被神话拟人化的石头或火，或者只是为了自己的利益而要求在与土炉领域互补的领域即生和水的领域里承担主动的角色。这样，他们巩固了集体捕鱼的排他性，不过，为此他们借助神话把女人象征性地转换成了这种活动的被动对象即鱼。

因此，在所有烹饪技术中，土炉烹饪以最意味深长的方式体现了经济基础和意识形态之间形式的和内在的对应性。火炉的制造往往非常复杂；它有着集体性事业所常有的特征；为使火炉工作良好，传统知识和细心照管是必需的；火炉上的烹饪过程相当缓慢，有时延续多日，同时直到最后一刻还不能确定结果如何，更何况必须在地上甚至地中产出巨大数量的食物——构成一个或数个家庭的食物储备。火炉以这一切证明火的存在和力量。每当点燃起火炉，它便庄严地纪念初始的冲突，而这形象预示着后来发生的、以火的获得为结果的一切冲突。因此，这是一种仍与英雄神话紧密相联系的技术。这还可以在新英格兰海滨居民那里观察到。他们的神话

[18] 与新几内亚的这些地区不同。在新几内亚，只有男人在仪式上使用火炉，不过这也许是因为事实上女人在仪式上接受天这个极。

洋溢着 clambake（吃蛤会）的欢乐气氛，呈仪礼的狂热状态。这种神话以其英雄特征而——不管怎样，在热依人、萨哈普廷人和萨利希人那里——与陶器之应用于煮的烹饪（这容器象征可以说是有生殖力但深居简出的厨娘）相对立，往往还直至与之不相容。这对立还令人想起另一些对立，如杜梅齐尔（Dumézil）先生（2，第 135～159 页）发现的继之以尸体焚化的英雄之死和溺水或继之以埋葬的产妇之死之间的对立。

因此，在我们隐约看到一个能接受多种转换，并且本质上可能是普遍的范畴体系［因为，入会或通过时所进行的种种考验无疑也属于这体系，这些考验的方式或者是借助划痕、鞭笞或毒虫象征性地使人消瘦，或者是火烧（参见 CC，第 432～437 页）］的同时，我们还明白了，作为我们出发点的、对一场家庭争吵的简朴记叙如何完全包含着这体系的胚芽，还弄明白了，在我们看来已属无谓的、通过趋近一根火柴来点燃易燃物的行动使一种经验永存下来，直到进入我们今天机械文明的核心，这经验作为最高见证对整个人类来说过去曾经是并且今天仍然是极端重要的，因为这行动是人一开始就认为具有极其重要意义的物质领域中天和地之间、自然领域中男人和女人之间、社会领域中姻亲之间的那些对立的象征性的仲裁者。



终乐章

……最后，每一章的前面都有奇异而又神秘的题词，
它们增加情趣，还使这部作品的每个部分各具面貌。

维克多·雨果（Victor Hugo）：《海上劳工》（*Han d'Islande*），初版序





在本书的行文中，著者始终不愿放弃**我们**。这不仅仅出于“谦逊”，它还表达了更为深刻的考虑，即把主体回复到他在这样一项事业中应当试图取得的身份上，而他并非始终到处是这个身份。这是一个供奉无名氏思维的非实体的所在，旨在使这思维在其中展开时同它本身保持距离，恢复并实现其真正意旨，按照其独特本性所固有的种种限制条件进行自我组织。如果说，这实际上是历时 20 年的神话研究生涯——这四卷书只涵盖后八年——使写这些文字的这个人浸淫出来的私人经验，那么，这经验就是，作为整个西方哲学焦点的自我的确实性并不有悖于连续不断地将自我应用于同一对象，这对象完全占有了自我，使他实际地感到他并非实在(réalité)。因为，他尚敢主张拥有的这一点点实在性是一个奇点（singularité）的实在性。奇点在此取天文学家给予的意义。这是空间中和时间中皆相对的一个处所、一个时刻，在那里，过去、现在或将来发生一些事件，这些事件相对于其他同样实在但较为离散的事件而言是密集的，这使得可以划定这处所、这时刻的界限，因为现实的或可能的流逝事件的这个节点不是作为实体存在着，而仅仅在于那里发生过一些事情，尽管在那里交错的这些事情无数次地在其他地方发生，但人们也每每不知它们来自何方……

不过，人们也许会问，为什么在谈论神话时要对主体做这样的保留呢？神话作为故事只有就其每一个而言，都在某个必定每每始终无法知晓的时刻，第一次由一个特定个人想象并叙述出来，才有可能产生。我们只能说，是主体在说话。一切神话归根结底都发源于个人的创造。这无疑是真确的。不过，为了过渡到神话的地位，一个创造恰恰必须不停留于个人的，并且，必须在这个提升过程中丢失那些因一开始就渗透进这创造的偶然性所引起的绝大部分因素，这些因素可以归因于创造者的气质、才干、想象力和个人经验。神话是口头传播的，既然如此，神话的集体传统、它们所包含的偶然性层次都不断地受到侵蚀，因为神话对社会损耗的抵抗力不如有较严格组织的层次的抵抗力，这又是由于神话要回应共同的需要。

因此，我们不难看出，个人创造和由一个共同体认可的神话之间的差异不是性质上的，而是程度上的。就此而言，结构分析可以合法地运用于产生于集体传统的神话和个体著者的作品，因为在两处的程序相同：从结构上解说存在者（être）可能是什么，以及根本不是什么；至于其他，还致力于不同程度地去把握应当从统计的或社会学的层面上即属于个人史、社会或环境的层面上寻求的另一种决定论。

因此，我们认为，一切文学创造，无论口头的还是书面的，最初都只能是个人的。这创造马上就交付给口头传播，如在无文字的民族那里发生的情形。因此，唯有建基于各个共同基础的有结构的层次保持稳定，而偶然性的层次表现出一种极端的变化性，这变化性本身又依从于前后相继的讲述者的个性。然而，在口头传播过程中，这些偶然性层面互相冲突。它们还相互损耗，从而渐次从话语总体离析出可称之为其结晶部分的东西。个人的作品全都是潜在的神话。不过，正是按集体模式对它们的采纳有朝一日使它们的“神话主义”（mythisme）得到实现。

由此可见，真正的结构主义解释区别于精神分析学和那些主张把一部个人或集体作品的结构还原到误以为的它的发生（genèse）上去的学派所醉心的解释。这并不是说，我们不知道，一切结构都是必然地产生出来的。皮亚杰（Piaget）在新近撰著的一本关于结构主义的短小杰作中似乎出于误会而向我们提出这种指责（第 97 页）。因为，人们愿意承认，结构确实发生，而条件是同时还要认识到——不过，皮亚杰的著作不是也没有提供这论证吗？——一个结构的每一个先前阶段本身也都是一个结构。“我们不明白，为什么这样的看法不合理：实在的根本本质乃是处于永不停息的构造之中，而不在于全部已完成的结构的累积。”（Piaget，第 58 页）说得对，但这已经是通过转换而从其他结构产生的结构，所以**结构的事实**是第一位的。关于我们坚持运用的人性概念，如果注意下述一点，则便可减少产生混淆：我们不会用它来指明所有既成的和不变的结构的堆集，而是用它来

指明一些母体，由它们出发产生了各个结构，这些结构全都属于同一个总体，但又不必在个人从出生到成年的过程中一直保持相同，并且就人类社会而言，也不必在一切时间和一切地点都保持相同。

然而，精神分析学和所谓发生学派所提出的发生观念都不同于皮亚杰和我们自己所能较易接受的观念。有人根本没有认识到，如皮亚杰所说，“在数学以及在实在中，一切形式对于包含它的东西来说都是内容，一切内容对于它所包含的东西来说都是形式”（第 95 页），却主张为了解释级（ordre）的类型，应把它们化归为内容，这些内容不属于同样性质，并凭借一种奇特矛盾的效应而从外面作用于它们的形式。相反，真正的结构主义试图首先把握某些类型的级的内在性质。这些性质丝毫不表达任何外在于它们的东西。或者，如果有人非要这些性质涉及某种外部事物不可，那么，就必须转向被设想为一个网络的脑组织，而各各迥异的意识形态体系都用一个特定结构表达这网络的某些性质，并且，这些体系各以自己的方式提示这网络的互联方式。

不过，这种哲学上的审慎不仅使我们避免跌入还原性解释的陷阱，而且还增强了我们的力量。实际上，这种审慎意味着，一切从我们的解释出发对一个神话提出的新解释都尾随这神话的各种已知解释而来（L.-S.：5，第 240 页）。这样，我们不是被关进一个怪圈了吗？每个形式都立刻变成内容，以便它可由另一个形式来表达，如此以往，趋于无穷？相反，由以上所述可知，结构解释的准则避免了这种佯谬，因为事实上只有这种解释知道，既要考虑到它自己，也要考虑到其他各种解释。因为，这种解释在于明示其他各种解释只是予以体现的一个关系体系，从而也就整合了它们。同时，这种整合在一个新的层面上进行，这里对实质和形式做了最终的融合，因而再也不能对之做新的体现。神话的结构自我显露之后，也就臻于其完成。

由此可见，主体的消去代表一种可以说是方法论范畴的必然性。它为

一种担心所驱使，即惧怕只用神话来解释神话，因此排斥从外面审视神话从而倾向于寻找外在原因的仲裁者的观点。相反，应当执著于这样的信念：任何一个神话体系的背后都有其他各个神话体系的轮廓出现，它们作为占优势的因素决定着这体系。它们谈论它，进而相互做出回应，这样以至无穷，或者至少直到某个无法知晓的时刻，也许过了数十万年或者更长时间，初出茅庐的人类讲述最早的神话。这不是说，在这个复杂发展的每个阶段上，这神话在从一个社会到另一个社会，在接近各个不同的技术—经济基础（它每次都被它们吸引）时没有发生过转向。它应当同整个齿轮系相啮合。并且，我们已多次表现，为了理解同一个神话的属于相邻或相隔遥远的社会的各个版本中体现出来的不同差距，最好恢复技术—经济基础的应有权利。

因此，神话的每个版本都显露了一种双重决定论的影响。这影响一方面把这版本同以往各个前后相继的版本或者同异乡版本总体相连结；另一方面则可以说横向地把来自技术—经济基础的种种限制施加于它，这种种限制迫使它对某个因素做变动，这又导致这体系为了使这些差异适应于外在的必要性而进行重新组织。不过，这里，或者技术—经济基础依从于它所动用的事物的性质，这样，由于它对这些事物的形象来说是惰性的和被动的，因而它什么也不可能产生；或者它属于实际经验的范围，永远处于不平衡和紧张的状态，在这种情况下，这些神话因一种很快就变成同语反复（tautologique）的因果性而不可能来自于那里。总之，两者必居其一。确切地说，它们倒是构成了对于可以实现的调整和不可能克服的矛盾所提出的那些问题的暂时的和局域的回答，而这时它们致力于使这些问题合法化或者掩盖它们。这神话所演出的内容不是先于而是后于这第一冲动。这神话绝不是从某个内容出发进行推导，而是趋近它，被它的特殊引力所吸引。在任何特定场合，它都因这种接触而失去其一部分表面上的自由，而从另一个角度来看，这自由只是它自己的必然性的一种强制。这必然性的源头

已因时代久远而消失，它潜藏在心灵的深处，它的自发展开因遭到历史的制约而减慢、加速、转向或者分流，而我们敢说这些制约因素把它连接到其他机制之上，它借助这些机制来发挥作用，但又不显露其最初的取向。

主体自愿让位，以便给这无名氏的话语留下自由的空间。然而，主体并不因此而放弃对这一点的自觉，更确切地说，并不放弃对自己的自觉。有人假装认为，对意识的批判必然逻辑地导致放弃自觉的思维。不过，我们从未想过要做有意识的也即**自觉**的工作以外的事。然而，哲学竟在非常长时间里把人文科学囚禁在一个圈子里，不允许它们向外视察，去意识到意识本身以外的研究对象。这导致一方面人文科学在实用上无能为力，另一方面它们带上了幻术的特征，而意识本身沦为自骗自。马克思、杜克海姆（Durkheim）、索绪尔（Saussure）和弗洛伊德（Freud）继卢梭（Rousseau）之后完成结构主义，就在于揭开意识的**另一个对象**的面纱；因此，意识被相对于人类的种种现象置于这样一种地位，而可以比拟地说，物理科学和自然科学已经证明，处于这地位，就唯有意识方面能使认识得以进行。说意识不是一切，甚至不是最重要者，不是唆使人放弃运用意识，这甚于存在主义哲学家的道德准则未驱使他们到普雷斯的圣日耳曼的地下舞厅里去过放荡的生活。恰恰相反，因为这样一来，意识便能够衡量自己任务之宏大无边，产生勇气去执行这任务，而最终会出现这样的希望：意识不会徒劳无功。

不过，这样来觉悟意识，还是属于理智的（intellectuel）范畴，也就是说，它与它被运用于其上的实在事物没有实质上的差别，它是达致它们自己真理的这些实在事物本身。因此，问题可能不在于以这些新的借口偷偷摸摸地重新引入主体。我们丝毫不想宽恕这种欺人伎俩，它变着法儿把已肯定在桌面上从这种最有害的哲学身上去除了的东西再从桌子下面还给这哲学；它还通过简单地把自我换成别的东西并以概念逻辑的名义悄悄塞进一种欲望形而上学来撤除概念逻辑的根基。因为，既然一方面用另一个

无名氏，另一方面用个人化的欲望（否则，他什么也不代表）来取代自我，那么，就掩盖不了这样一点：只要重新把这两者相互粘合起来，再整个地转个身，就可以从反面认出这个人们大声宣布已消亡的自我。如果说到某个时候自我可以重新出现，那么，只能是这样的时候：在完成了自始至终把他排除在外的著作之后（因为与人们可能有的想法相反，在这著者撰著期间，与其说是这著者，还不如说是这著作本身成为一个仅仅通过这著作才活着的写作者的主使者），他能够而且应当对这著作从总体的观点去审视，就像那些读者一样，他们读这著作，但并未处于有跃跃欲试，自己也去写它的境地。这篇终乐章前面冠上了一个题词。它并不是对其他题词的延长，而是评论它们。同样，这终乐章本身也以对一部已完成著作加以评论的方式展开。执笔者在摆脱了其使命之后，因之又恢复了使用单数第一人称的权利，竭力引出他自己的教训。

在回顾我的工作时，第一件事情印象特别鲜明，何况它并非是对我的自觉意愿的回应。我从南半球的神话开始这项探究，再渐次把这探究向北半球的北方和西方地区推移。这样，我可以说在逆毛抚摸美洲，因为那里的移民显然极大部分是沿相反方向进行的。从个人的原因来说，我对我曾亲自考察过的种族群体的神话探讨起来比较得心应手。那么，撇开这些原因不论，这样做是否有用或必要呢？回答当然是肯定的。并且，这在很大程度上是由于另一个原因（它关涉种族志知识本身的性质）：南美洲的全部资料远比我们已占有的北美洲资料来得贫乏，因此更适合于作初步的研究，因为我们如同从远方遥望这全部资料，它显得简单，因贫乏而缩减成大致的轮廓。相反，北美洲的全部资料显得卷帙浩繁，复杂而又详尽。因此，如果我从那里开始探究，那么就会使分析拐入近便小道。南美洲的探究也许不讨巧，但却让人赢得时间。不过，我常常会扪心自问：如果从另一边开始，结果会不会一样？也许我不会选择同样的参照神话。北美洲版

本所动用的资料丰富而又多样，因此这神话不会也清晰地从全部资料中显现出来。另一方面，是否可以肯定：既然南美洲的居民从北美洲移来，那么，这参照神话的各个版本代表较晚近而有所缺损的形式？如果这神话在北美洲经过长期精制和转换，而在南美洲则较好地保留其最初的纯真和简朴，那么，情形就可能相反。在这种情况下，所选取的次序符合于实际的次序。不过，首先切不可按照直线前进的样式来构想这四卷的步态。借助第二卷里继第一卷里出现的神话之后引入的神话，我们在第三卷里凭借那些意味**相同**但**反转了**的神话从南美洲去到北美洲。在第四卷里，我们凭借那些意味**反转了**但**相同**的神话（因为 M_{529}—M_{531} 重现了 M_1、M_7—M_{12}）又从北美洲回到南美洲。天文学代码以特别明确的方式表达这种往复运动，因为它使得能够表明，一个开始时作为乌鸦座的化身的英雄（M_1）如何首先转变成转归于猎户座的功能角色（M_{557}—M_{558}），最后又复归于与这后一星座同一，其相位与在南美洲（M_{124}）作为一个英雄的化身的另一个星座（M_{575}）相反，而这英雄的冒险经历也与其北美洲同类的冒险经历相对立。

不过，批评我的人通常选择的不是种族志领域。他们倒是从方法上向我提出反对意见；有些诘难显得苍白无力，因此，点这些作者的名，会令人不快。所以，为了扫清道路，以便转入研讨更严肃的问题，这里简单地讨论一下这些反对意见。

人们指责我把分析建基于对神话的扼述，而没有先对这些神话作文本的批判。我们从这第二点开始。凡是对这些材料有所了解的人都知道，尽管所动用的材料数量巨大，但是，它还只是占我所能利用的源自两个美洲的神话的很小一部分。人们是否认为，我盲目地或者根据个人的便利选取文献？在几千个做过注释的神话或者神话异本的背后，还有远为多的显出其轮廓。我已放弃它们，但都做过总扼的分析，而我所以不保留它们，乃出于各各不同的理由。我对它们都做过文本批判，但受这样的信念支配：除非有明显的证据作为佐证，就不存在一个神话的“好”版本和“坏”版

本之分。不管怎样，我的分析不包括根据所研究材料之外的准则来判定材料。倒是那些本身被批判和被选用的神话在全部资料的混杂总体中开辟出一些路线，而如果是这一个而不是另一个神话首先出现，则就会有另一些路线。不过，我不仅仅为了我自己的开创性工作而不断地批判我的原始资料，尽管并未感到需要让读者也知道我所探究的这些与他们无关的初步阶段；而且，每当可能时，也即每当所占有的文本用的语言也有相关的辞典和语法书时，我总是仔细核对译文和原文，这工作有时使我得到一些额外的启示，它们从译文是得不到的，例如在巴克（Barker）收集到的克拉马特人神话的情形里（本书第46、54、69、79页）。

至于扼述，我承认，我从它们得到的不如从真正的注释得到的，它们也从未用作注释的基础。它们是供读者用的，旨在让读者先有每个神话的总体概观，然后在讨论中再逐渐把扼述中不可能纳入的细枝末节整合进来。我屡试不爽的经验是，要求深入把握一个神话的精神，唯一途径是浸淫于它的各个可能散布得很广的完整版本，允许经过一个缓慢的孕育过程，需要几个小时、几天、几个月——有时是几年——直至思维在一些微末细节不自觉的指引下达致勾勒出这神话的轮廓。有了这样的经验，我就很怀疑还可以发现扼述有什么别的用途。我这样利用扼述，它就不履行任何分析的功能，而只用作进行综合阐释的出发点。这种阐释以补充的资料丰富扼述，直到人们能够连成一体地重构和解释这完整神话。

有些人声称，我自相矛盾，因为我一方面断定，神话的分析没有止境，神话本身是没有终止的（CC，第13页），同时另一方面（各处）又断定，作为我的研究对象的神话总体构成一个封闭体系。他们也是苍白无力的。所以这般推论，必定是误解了每个社会的神话话语（像一切话语一样，它也保持开放——每个神话都可以接上续篇，新的异本可能一一出现，新的神话纷纷产生）和这话语动用的语言（它在任何给定时刻都构成一个体系）。一个神话体系相对它本身而言，按照它的历时展开的话语的层面来看，绝

不是封闭的。但是，这言语（parole）（取这术语的索绪尔意义）的开放并不排除它所属的语言相对于其他也是共时地看的体系而言是封闭的。这有如观察一个圆柱体时所看到的情形：它的面是封闭的，即使它随着时间的推移沿其两个底之一无限伸长，也仍然这样。即使观察者绝不可能沿其长度遍历它，他也能声称已绕它转过一圈，并能确定在任何时刻皆可计算所包含的体积的公式。

另一些人声称，我所运用的方法在我的相继著作中不断地倒退，而它的无能如此便得到证实。这个论点首先运用于《神话学》的前三卷，其理由很奇特：我在第一卷里大加运用的一览表在第二卷里变得很少见，在第三卷里更罕见——现在可以补充说——在最后一卷里已绝迹。可是，这些表是示例性的，不是证明的手段；它们的作用主要是说教性的。有意使用这种方法的读者只需要随时自己去做就可以了。因为，如果他认为这方法适用，如同我自己在进行这项事业过程中对它所取的态度那样，那么，他就可以自己备一支笔和一张纸，每当对两个或多个神话进行对比时，就把我做的阐述转换成一览表。然而，我认为这阐述可以用推论的形式做出，以便节省时间和篇幅（表格不会免去，否则让人难以理解），并且说得透彻些，也是为了节省写作的费用。不过，直到我的分析全部结束，我一直为自己计而不停地绘制这些表，数目和开始时一样多。只是，我觉得把它们录在书上已没有什么意思。然而，细心的读者可以看出，每次对神话做比较，都只是在描绘和评述一张隐含的一览表，把许多组合链的对应环节逐次迭加起来。

有人走得更远，以欠连贯的方式指责我运用从逻辑学家和数学家的印刷字符库中假借来的符号记写在他们看来既无效也无意义的公式。然而，关于这一点，我从一开始（CC，第 34 页）就做了明确解说，详确说明这些公式不是论证的工具，而是速记或图示的工具。同时，他们还出自内心的不满而指责我一直在退让，从 1955 年写一篇文章欢迎数学大举进入人文科学

（L.-S.：22），直到在第一卷《生食和熟食》中“绪言”结束时谦恭地表白，主张对神话作逻辑—数学处理。这样，人们显示了对他们大言不惭声称已经了解的事情一无所知。我 1955 年的文章考察了在我的一本书（L.-S.：2，第 14 章）中按安德烈·韦伊（André Weil）的首创用集合论（théorie des ensembles）处理亲属关系问题。这导致很快形成学派，因为从 1949 年起，接连有许多著作和文章问世，以至可以说，从此之后存在一门真正的亲属关系数学。对这门数学的产生，我的贡献只能说在于用一种适当语言表述这些问题而引起了数学家注意，可能鼓励他们去接替种族学家，后者已走到这样的境地：这些问题太复杂了，因而他们对自己的手工程序丧失信心，不得不停止工作。

然而，神话研究提出了种种远为困难的问题。这不仅仅缘于这样的事实：这是一个极其广大的领域，因此我们无可挽回地不得不只去认识一些局部的面貌和片段，而即使是它们，在我们能理解它们之前，也还得先经受混乱，面对种种侵蚀的现象。即使假定理想地未受完全不符合实在的虚构的损害，整个具体的神话领域也向来只是从变化中去把握。并且，由于已指出的那些理由（本书第 675 页），这个领域还夹带着并在口头传播过程中产生了一些偶然性层次，而按照最好的假说，它们也允许隔离出并界定一些在其中现象完全确定的有限区段。这种事态并不令人灰心丧气，因为它无异于致力于研究物质最稳定的形态和最有组织的形态的物理学家的处境。他们中的一位就这样写道：“在本世纪初，物理学家们主要致力于表明，晶体是原子、离子或分子的有序排列。但是，某个时候以来，他们更强调这样的事情：这秩序是有局限的，不完美始终存在，它们起因于杂质的存在和天然的不规则性。”（Henisch，第 30 页）晶体学仍然存在着。神话的结构分析也不是要放弃了原则才有可能，但需知道，这种分析只能对其对象的某些有利方面充分展开。

逻辑—数学处理所遇到的困难是另一回事（不过，我们看到，这种

处理是有希望的，也是可能的)。这些困难首先在于使人为了无歧义地把神话的构成单位界定为项或者关系而陷于困境。因为，每一个项都可以作为一种关系出现，每一种关系也都可以作为一个项出现，视所考察的异本和所处的分析阶段而定。其次，这些关系例示了各各不同的对称性类型，而这些类型之多，已无法用反对、矛盾和相反这几个有限语汇来描述。这第二个困难因下述事实而益增：为分析需要而界定的那些元素每每本身是已经很复杂的集合体，而我们因没有合适的程序而放弃对它们做进一步的清理。这样，神话分析所及与其说是简单的项和关系，还不如说是项的块团或关系的块团，这分析必定以粗疏和愚笨的方式对它们分类和界定。然而，人们并非始终明白这一点。

我意识到这些障碍的存在。因此，我认为，神话的结构分析在逻辑—数学方向上的进步不可能像20年来在婚姻法则和亲属关系研究上的进步那样迅速。那时以来，法国和美国的一些数学家自发地向我指出，他们的所谓范畴论（théorie des catégories）的最新进展可能使得对神话也可以采用研究亲属现象的方法（Lorrain：1，2）；在人们向我指出这一点之后，从这几卷《神话学》出发沿着这个方向进行的工作展现了美好前景。范畴之定义为由项的集合和这些项之间关系的集合构成的体系，完全符合于人们所能给神话下的定义。只表达两项间关系的存在而不关心详确说明这关系的逻辑性质的形性（morphism）概念似乎解决了一种二难困境，它与另一种困境属同一类型。关于后一困境，25年前，一个著名老派数学家对我说，因为他只知加减乘除，而婚姻不可能归化为四则运算的任何一种，所以他无法帮助我处理亲属问题，而另一个年轻并已成名的数学家却向我保证，只要能够界定不同婚姻类型之间的关系，他就不在乎是否能弄清楚用数学语言来说婚姻究竟是什么，这时候，我便已明白该怎么摆脱它。

因此，在一项新的事业刚开始时持谨慎态度，是没有什么可后悔的。所以采取这种态度，是因为突然涌现了一些新问题。我一开始就看出了它

们造成的困难。我知道，在我试图开辟的道路上，“在能够谈论真正的科学之前，一切都要从零或者几乎从零开始去做”。另一方面，我确信，对于另一些也许由我的拓荒工作所提出的问题，可以利用新的逻辑—数学工具去解决，这些工具比那些在较简单的领域里已证明有效的工具更为灵活。

诚然，对于逻辑—数学工具的这种显然大有希望的应用，已经有人提出了一种先决反对意见，旨在置我于另一种矛盾的重围之中。据说，这些工具属于我们自己文明的认识论武库；我主张把这些工具运用于在各个不同社会提取的第一手材料，以便改善我们能取得的对这些社会的认识。因此，我显示出采取一种素朴的种族中心主义（ethnocentrisme naif），它把另一种种族主义偷运进了知识领域，而我在别处已断言想要摆脱后者，那时我在神话的深层逻辑中重又发现了产生这些社会每一个自己的原本话语的规则。可是，如果抱着下述看法，那么，这种文化相对主义便是幼稚的（我还有机会回到这个问题上来，本书第688～689页）。这种看法认为，为了承认我们文明以外有着丰富多样的各种不同文明，为了承认不可能得出一种哲学或伦理的准则，可据以判定导致各文明在放弃某些生活与思维方式的同时保留另一些生活与思维方式的种种选择各自的价值，就必须以傲慢的甚至蔑视的态度对待科学知识。不管科学知识的应用导致怎样的弊端，也不管这些后果如何比实际显现的更糟，科学知识总还是构成一种知识模式，人们无法否认它的绝对优越性。诚然，这种科学知识是背着其他各个知识模式产生和发展的，因为这些知识模式对于赋予这种科学知识的种种新用途实际上显得无能为力。这种分离状况已在很长时间里使人看不到——不过这也许是不可避免的——实在的几乎已被我们遗忘的某些方面，尤其是看不到最适合于实在的那些知识形式面临种种真正的问题，人们排斥这些问题，因为认为它们没有多大意思，但实际的原因却是，科学知识采取的最初的道路已不容许它再去理解它们的意义，更不允许它去解决它们。只是近几年来，科学才呈现另一种面目。科学闯入了更接近于感性的领域，这些领域对于它来

说是新的，但事实上是它重又发现了它们，由此表明，知识今后只有扩充到也理解其他知识，才会进步；因此，这里完全可以来说明科学的双重意义即由理智（intellect）进行理解和进行包容（inclure)。所以，知识的深化是与以前归于传统科学知识的范围的渐次扩张偕与俱来的。传统科学知识重新发现并合法地整合它最初认为是非理性的而予以排斥的种种思维形式。因此，采纳科学知识的观点，并不是回复到偷偷摸摸地重新整合一个社会所专有的各个认识论领域，以便去解释其他社会的这些领域；相反，如澳大利亚亲属体系的研究第一次给予我的教益那样，这是要表明，科学思维的各种最新形式可能感到与未开化人的理智方法是平等的，而未开化人并不拥有科学知识在其各个中间阶段上可以获得的技术手段。因此，至少在这个特定层面上，这使得知识进步这个不争事实与恢复因这进步而牺牲的极大丰富性的机会相调和。最后达到了这样的境界，在那里，抽象思维和理论知识迅速前进而发觉，通过与前进完全相容的倒退运动，它们同时重又发现了从一个它们最初认为应当回避的感觉世界取之不竭的教益。把多少世纪以来被认为是不可相互还原的、以突然而莫名所以然的方式相互过渡的知识类型对立起来，这种做法是再糟不过的了。因为，如果说 17 世纪的思维为了成为科学的思维而真的同中世纪和文艺复兴时期的思维相对立，那么，人们便开始隐约预感到，本世纪和下一世纪的思维可能就不怎么同紧接在前面的几个世纪相对立，而这几个世纪完成了对它们的思维和它们之前多少世纪的思维的综合——人们发现，对这综合提出疑问，并不是毫无意义的。

另一些批判来自哲学。它们夸大某些人认为在我的著作中可以看到的哲学方面。然而，如果说我不时但从未予以强调地努力表明，我自己感到从一种哲学观点看来我的工作有什么意义，那么，这并不是说，我重视这个方面。我倒是试图预先就摈弃哲学家们可能要我说的话。我并不把我的

一种哲学与他们的哲学对立起来，因为我没有值得人关注的哲学。我仅仅有若干粗俗的信念，而它们的产生与其说是我深化反思的结果，还不如说是我在这个领域里已学到过的东西遭到向源侵蚀（érosion régressive）以及我进行自我教育的结果。与人们想对我的工作所做的一切哲学利用相反，我仅仅表明，按我的看法，这些工作充其量只能促成公开放弃今天哲学告诉人们的东西。

这种消极态度是环境让我养成的。读到有些哲学家对结构主义的批判，指责它取消了人及其接受的价值，我感到大吃一惊，其情形如同听到有人以这样的借口反对气体分子运动论（théorie cinétique des gaz）（它解释了为什么热空气膨胀和上升），因而置家庭生活和火焰的伦理寓意于危险境地，因为火焰的热被提示了真相以后，也就失去了象征的和情感的共鸣作用。人文科学理应跟随物理科学而自信，它们的研究对象的实在性并不完全置于主体感知这实在性时所处的层面。这些表面现象包容着另一些具有同样价值的现象，如此以往，直至包容最后的本质，而这本质每次都被回避，而且无疑我们永远不会达致它。这些表面现象层面并不相互排斥，也不相互矛盾。人们对每一个或多个层面所做的选择适应于人们提出的问题，适应于人们想把握和解释的各种性质。政治家、道学家和哲学家可以自由占据他们自己认为是体面的层级，把自己圈在那里面。但是，他们并不想把所有人随同他们自己一起关闭在那里面，并且，为了探讨与他们不同的问题，也不阻止人去转动显微镜的转塔，调节其放大倍数，由此使得另一个对象从排他性思考迫使他们全神贯注的那个对象的后面出现。

应当深信，他们的对象不是我们的对象，因为许多哲学家似乎一致指责我把神话的活生生的实质还原为了无意义的僵死形式，疯狂地竭力制定一种“无谓话语”的句法（syntaxe）。言归正传。如果说他们的话真的是人人意料之中的，那么，神话就不会屡试不爽地在全世界到处重复，它们也不会产生围绕同一些骨架振摆的异本的无限系列。几十万年或更长

时间里一直用神话来解决理论问题的各民族并不把各种形态经济生活和各种类型社会制度（institution）保持在技术手段的界限之内，而这些经济生活和社会制度以其形态和类型所可能有的多样性而允许我们不无理由地说，人类状况在 18 和 20 世纪之间发生的变化超过从新石器时代直到近代所发生的变化。说我把神话弄得贫乏，这种骗人指责的背后隐藏着一种潜在的神秘主义，它由一种妄想支撑着，即妄图揭示隐藏在这意义背后的一种意义，以便为不敢流露出来的形形色色模糊的怀旧渴望作证明和辩解。无疑我还认为，宗教生活的领域乃作为一个具象表现的神奇宝库出现，而客观的研究远没有穷尽它；不过，宗教的具象表现与别的领域的是一样的，并且，我研究宗教现象所本的精神认为，人们首先完全否认它们有特异性。

这里应当采取这样的出发点：神话的话语无非就世界的秩序、实在的本性、人的起源或者人的命运等给我们以教益。人们不能指望神话毫无形而上学的善意，但神话不会去营救已濒临衰竭的意识形态。另一方面，神话让我们充分了解它们渊源所自的社会，有助于展现这些社会运行的内在动力，昭示信念、习俗和制度存在的理由，而它们的安排乍一看是不可思议的；最后，也是最重要的，它们使人得以发现人类心灵（esprit）的某些运作模式，它们多少世纪里亘古不变，在无垠的空间里普遍流播，因此可以认为它们是根本性的，可以试图在其他社会里、心理生活的其他领域里重又发现它们，而它们无疑介入这些社会和这些领域，它们的本性也得到说明。我对许多美洲部落神话所做的分析在所有这些方面都绝不是没有意义的。这种分析已经从这些神话中提取出许多意义，超过 2 500 年来哲学家对神话的反思所化归的老生常谈，但普鲁塔克（Plutarque）的反思是例外。

不过，哲学家们不怎么关心各个具体问题。种族志对这些问题则长期来一筹莫展，因而实际上已放弃解决它们的努力。这些问题在我的分析的

每个转折关头又一一重现，而对它们的简单而又出乎意料之外的解决在分析中逐个出现。哲学家们因无知而未能认识到这些问题，也未能评价它们。他们宁可采取另一种态度，即认为流变的实在事物远比他们仅仅缺乏讯息来得麻烦。他们没有充分意识到这一点就指责我。问题在于我从神话中找出来的这增加的意义并不是他们想在那里发现的意义。他们拒绝认识和承认，这种无名氏的宏大声音是从遥远过去、从心灵深处发出的一种话语所产生的，它能使他们变成聋子。他们无法接受这话语所说的一切不同于他们预先判定它会说的东西。他们读我的东西，作为第三者出现在一种意义丰富的对话中，感到受欺骗，几乎是被敌视。这意义之丰富，超过迄今为止与这些神话相连结的意义，但他们不需要这意义，也不对它做任何贡献。

那么，哲学向何处去，在目前的境况下，哲学又可能有什么出路呢？如果哲学的现今趋势持久延续下去，那么，人们可能担心，它的面前只有两条出路。一条出路是步存在主义——这是一项孤芳自赏的事业，在其中，天真而易上当的当代人与他自己面对面地一起关闭起来，对自我心醉神迷——后尘的哲学家所能走的。这条路脱离了人们所误解的科学知识，也脱离了人们未从历史深度和种族志方面去了解的实在人类，以便精心营造一个封闭的、留作专用的小世界：意识形态的“商业咖啡馆”。在那里，常客们困在与一个特定社会的尺度相适应的人的环境的四壁之中，整日价思索局部意义的问题。他们的辩证法吸烟室里烟雾腾腾，阻挡了他们向外看的视线。

或者，哲学在这个逼仄的处所闷得发慌，渴望呼吸新鲜空气，于是逃了出来；以往一直是禁地的各个场所现在都开放了，任凭它嬉戏玩耍。哲学陶醉于这重新获得的自由，蹦跳雀跃地远走高飞，失去了同这种对于真理的执著探究的联系，而存在主义本身作为那伟大形而上学的最后化身还想进行这种探究。哲学成了形形色色外部影响力量轻易就能获得的猎物，

还成了它自己任性的牺牲品，因此有沦为一种“哲术”（philosop' art）之虞，还有以审美方式滥用其先驱的问题、方法和语汇之虞。为了引诱、招徕和取悦读者，它按照它和读者共同的爱好安排从古老但很可观的一份遗产中取得的思想碎片，以便从中引出惊人的效果，这些效果与其说属于对真理还不如说属于对奢华的爱，而其结局必定仍然是纯肉欲的和装饰性的。

在这两个极端之间，还有许多由浑水摸鱼者搞起来的不纯真的事业，如人们已看到的哲理文学界盛行的“结构主义小说”，其作品略比语言学家和种族学家的著作更接近于某些博得大众青睐的期刊以物理学和生物学方式提供的东西：一种由摘要性的和难于理解的知识喂养的情感放荡。人们甚至可以问，这种自诩的结构主义所以产生，是不是为了充作当代文学渗出令人难以忍受的烦恼的借口？人们无能力为当代文学的公开内容辩护(其原因不言而喻)，遂试图为之找出形式层面上的隐秘理由。不过，正是在那里结构主义的意旨遭到歪曲，其本意为去发现为何这些作品会迷住我们，而不是去发明为它们辩解的口实，这没有多大意思。当我们解释一部我们并未感到必须接受的作品时，我们用一些附加的理由来支持一种首先以其他一些方式表现出来的魅力；因为，如果这部作品在那些可直接欣赏它的层面上没有什么特有的东西，那么，这种乌有在向各个越趋深刻的层面递降时只能还原为其他各种乌有。

可惜，人们倒是担心——这里我们又遇到了一种哲学——当代的作品，不仅文学作品，而且太多绘画和音乐作品都成了其作者的素朴经验主义（empirsme naif）的牺牲品。因为人文科学把艺术作品背后的形式结构揭示了出来，所以，人们便赶紧从形式结构出发去制造艺术作品。可是，一点也无法肯定，人们由之得到启示的这些自觉的、人为构造的结构就等同于人们事后发现的、在创作者心灵中起作用而又每每不为他自己所知的那些结构。事实上，当代艺术期待已久的复兴只能作为间接后果产生于对

传统创造内在规律的揭示，而这些规律必须到比人们以为可以满足的层面远为深刻的层面上去寻找。更重要的，不是借助程序运作来创作新的乐曲，而是运用程序运作来尝试弄清楚已构成的乐曲究竟怎么组成，例如，弄明白怎样以及为什么二、三小节的演奏往往就足以让我们的耳朵鉴别和辨认出各作曲家的风格。等到最终达致揭示这些客观的基础，艺术创造便由于这种对于自己的顽念和幻觉的自觉而得到解放，去直面自身。这样，艺术创造也许会发生新的飞跃。然而，如果不首先自信唯因一切审美能指都是一种结构的可感觉体现，所以，对于审美感知来说，任何一个结构都不会自动地成为能指，那么，艺术创造就不可能达致飞跃。

因此，当代各个重要思潮都赋予人文科学以模棱两可的地位。哲学家们时而羞辱它们，时而像作家和艺术家们一样，也主张占用它们，用他们根据自己的幻想切割它们而得的碎片制成同粘贴画一般任意的组合，而他们认为，这使他们不用再去构思和实践这些科学，尤其不用再在小心翼翼追索真理的道路上贯彻它们奉行的路线。

每次，这都忘了人文科学并非理所当然地独自存在。如同种族学家们在对偶制社会中研究的偶族，一种交互性关系并不排斥相反却蕴涵一种构造的不对称性，从而把各门人文科学联合起来，同时还使它们从属于精密自然科学。在这种对话中，人文科学接替哲学，哲学被指责为无所事事，除非它接受对科学知识进行反思的任务，而这已经做得很多了。从下述意义上说，人文科学无疑可同物理科学和自然科学相比拟：两者皆从未触及事物，而是触及符号，心灵正是按照感官组织的制约和阈限通过符号感知事物。然而，缘于下述双重事实，它们之间出现了一个根本差别：物理科学和自然科学依据事物的符号工作，而人文科学依据本身已是符号的事物的符号工作；以及，在前一种情形里，符号对其指云（référent）的近似符合由科学知识对我们周围世界的“把握”来证明，而除了以一种怀疑的明智进行探究之外，人文科学以其实际的无效能而至少目前还不允许我

们预先判断表示符号对被表示符号的某种符合。

从这个观点看去，各门人文科学好似一座黑暗的剧场，物理科学和自然科学让它们去经营它，因为物理科学和自然科学自己还不知道投射到屏幕上的木偶在哪里，怎么制作。无论这种不确定性是暂时性的还是永久性的，人文科学都给自己保留双重功能：用近似的认识来缓解求知的焦躁，以及向物理科学和自然科学提出知识的往往是有用的预成幻象，这些知识比它们有朝一日再来表述的知识更真实。因此，我们可以对那些匆忙做出的类比加以定义：致力于对神话解码的工作也许有如生物学家解读遗传密码的努力，不过，生物学家研究的对象是实在的，他能够用实验结论来证实自己的假说。我们与他做着同样的事情。只是名副其实的真正的人文科学无非就是在一面镜中看到的其他东西的镜像而已：实在的鬼魂操纵的不知不觉的显灵。人文科学也只能声称与物理世界和生物界的研究在形式上而不是实质上相对应。正是在这样的时候，各门人文科学才更接近于人们最为明白的科学知识理想，超过它们仅仅在岩穴的岩壁上预示运作的时候。到后来，也就是当它们最终把握了我们探究其映像的真正对象时，才由其他科学去证明这些运作是有效的。因此，哲学也好，艺术也好，都不能以这样的幻觉来欺骗自己：它们只要接受与人文科学的对话就够了，而且这还往往旨在通过剽窃来达到自我振兴。两者（它们每每蔑视科学知识）都应知道，人们通过向人文科学询问而建立起同物理科学和自然科学的对话，同时，人们还向人文科学致敬，即便这暂时通过中间人进行。

刚才浏览的各种诘难均未触及这几卷书所试图阐明的那些问题的根本。远为严重，也远为值得注意的诘难是某些语言学家向我提出的。这种诘难只特殊地考虑所有这些神话最初用以思维和陈述的甚至总是以之被搜集到的语言的多样性的问题。即使在任务并不太艰难的某些场合里我以原语言作报告，我也不能说已具备语言的能力。而且，专家中间无疑也没

有人能够胜任对源自各个美洲语言的文本做比较语文学研究的工作，这些语言相互差别之大，一如印欧语系、闪米特（sémite）语系、芬兰—乌戈尔（ougrien）语系和汉藏语系之间的差异。

主要是在死语言的场合，必须诉诸语文学。在这种情况下，每个语词的意义都只有通过把它置换进各种不同的语境才能确定。当人们从仍说自己语言的传述者口中搜集到故事时，语词的意义是不会严格一样的。在他们那里，大量歧义的模棱两可一开始就得澄清。唉，在大多数场合，不存在原语文本，神话只是通过一个译本甚或由通晓一种外语的译者们相继译出的多个译本而为人知晓的。因此，神话用译者们的母语表达，而这母语并非总是调查者的语言。

如果不顾在像 M. 杜梅齐尔先生的著作那样有分量的著作（我已从中取得大量异文）中语文学起了决定性的作用，我仍硬把只从原语研究神话作为一项先决条件，那么，我的计划是无法实现的。不仅对于不是精通美洲语言的语文学家的我来说是这样，而且对于任何人来说都是如此。因此，我必须打双重的赌。首先，制造一些应急的工具，它们当然不是用来取代总是感到需要的语文学研究，而是用来在一定程度上减轻应用这种研究的不可能性；然后，为了彻底解决问题，决心等待最后结果揭晓。然而，这结果就在那儿；至少就我来说，毋庸置疑，在种种严重限制支配下进行的、理论上注定要失败的一项探究相反会显得富有成果。这个既成事实应当成为出发点，即使乍一看来它是一个谜，而且，恰恰这谜才宜于去生疑、叩问。

然而，我觉得，这答案似乎处于我的研究所表明的神话产生过程之中，而且只有这种研究才能明确揭示这过程，但条件是把这研究一直进行到底。因为，如果像对源自一个或多个种族群体的同一个神话的各不同版本做的比较分析所表明的那样，讲述从来只是转述，记录者也是在反驳，那么，马上就可以明白，为什么对于我打算完成的粗疏开拓工作来说，并不

非要从原语文本而不是从一个译本或一系列译本进行研究不可。恰当地说，根本不存在原语文本，每个神话就其本性而言都是译本，它发源于源自一个邻近但异族的种族群体的另一个神话，或者同一个群体的一个先前神话，或者一个同时代但属于另一个亚社会区划——氏族、亚氏族、宗族、家族、社团——的神话，一个听众试图抄袭它，为此就用他自己个人的或部落的语言按自己的方式译述它，其目的时而是为了占有它，时而是为了揭穿它，因此总是歪曲了它。这种现象的一个特别令人瞩目的示例是由胡帕人的火起源神话提供的。它说，造物主起先试图通过撞击迸发出火光，但没有成功，然后就制造了第一个生火钻头。这调查者详确说明，这故事的产生是为了否弃一个邻近部落的一个神话，它把最早的火的起源归因于偷盗（Goddard：1，第 197 页；参见本书第 159 页）。

从比较分析中赫然涌现的各个神话间的这些对立关系很少从起源上并如实地得到理解。因此，如果说神话的语文学研究并不构成一个绝对的先决条件，那么，其理由便在于所谓的神话可区分性（nature diacritique）之中。它们的每个转换都产生于同另一转换的一个辩证对立，它们的本质在于译本不可能**由**这对立和**为了**这对立而还原这事实。从经验的观点看，每个神话都既对于它自己来说是原始的，又对于其他神话来说是派生的；它并不处于一种语言**之中**和一种文化或亚文化**之中**，而是处于这语言和这文化或亚文化同其他语言和其他文化的接合点上。因此，这神话绝不是**属于它的语言**，它是对**另一种语言**的一种观照，通过一个译本理解的神话并不是在一种与原语神话的讲述者和听者有本质不同的情境中被感受的。我从自己的研究一开始起就指出这个方面。当时我强调说："神话实质不在于风格，不在于叙述方式，也不在于句法，而在于其中所讲述的**故事**。"（L.-S.：5，第 232 页）

当然，这并不是说，原语的知识是多余的（假定人们已拥有文本），语文学研究不一定促成详确说明和丰富意义，纠正错误，加深和发展解释

(这许多都是我的后继者的任务)。不过，一旦取得了这些进步，作成了这些调整，人们无疑会发觉，除了一些特殊情形而外，语文学研究给神话增添了一些附加的方面，使之变得更加宏大，更加鲜明生动，但就本质而言，并未影响到语义内容。所带来的东西更确切地说属于文学和诗的范畴，它使人更好地感知陈述的审美性质，但陈述传达的消息从译本使人得以理解作为神话的神话之后就没有发生什么变化。

当代哲学浸润有一种神秘主义。这种神秘主义罕有人承认，更经常地倒是伪装成人文主义。它始终在伺机攫取一种玄学，使人得以支配一个专门保留而不容科学知识闯入的领域。这样，当代哲学不安地发现神话已蜕变为一套译本而无原语文本。有人认为这是空洞的。当代哲学原本希望神话富有潜藏的意义。当代哲学没有看到，人们就此而言可能大谈一个领域，在那里，神秘的憧憬和情感的宣泄大获裨益。我要说，这个领域是音乐。实际上，本著作的“绪言”中作为线索的主题即神话和音乐的比较本质上正是建基于这个共同特征，而许多人却还指责这种比较失之武断。神话仅仅可以相互翻译，一如一种旋律只能转译成另一种与之保持对应关系的旋律，也即人们可以按另一种音调改编它，把它从大调转换成小调或者反过来，改变各个参量，由此转换其节奏、音色、情感负荷、相继音符间的相对差距，等等。在极限情形下，也许一个未受过训练的耳朵再也认不出它；但是，这旋律形式仍相同。持下述看法（有人可能想这样做）是不合理的：至少在这种场合存在一个原语文本。因为，著名的作曲家们以人们刚才说的方式从前人作品出发进行创作，以便创造打上他们自己风格特征之印记的主题，而这风格不可能与别人的风格相混淆。今后借助电子计算机而成为可能的关于形式认识的研究无疑使人得以在许多情形里发现各条转换规则，它们把流行风格或不同作曲家的风格转归为同一组转换的许多状态。

不过，如果说人们总是可以把一个旋律转译成另一个旋律，一首乐曲

转译成另一首乐曲，而且实际上可以无限进行下去，就像在神话的情形里那样，那么，人们不可能将乐曲转译成乐曲本身以外的东西，否则按古代神话志和音乐批评的释义学要求来看，就每每会产生出废话。所以说，一种构成一个封闭域的原语的各个方言中的翻译之无限自由同一种外语中一切转换之根本不可能性并行不悖。

因此，如从我的研究得知的神话之深刻本质证实了我在一开始就已描绘的神话故事和音乐曲子之间的类似。看来在这探究结束之时，我们甚至能更明确又更有说服力地表述它们的关系。首先，作为工作假说，我要提出，结构研究领域居住着四大民族，它们是数学实体、自然语言、音乐作品和神话。

数学实体（entité mathématique）就是纯粹状态的、可以做任何体现的结构。这样，它们便与语言事实结成相关而又对立的关系。语言事实如索绪尔所说，仅以双重体现存在于语音和语义之中，甚至产生于它们的相交。

一旦画出这根以数学实体和语言实体为两极的轴，人们就可立即察知，其他两个居民族相对于这轴占据着一根与前者垂直的新轴的两极上的两个对称位置。在音乐的情形里，可以说被剥离了意义的结构依附于声音；在神话的情形里，被剥离了声音的结构依附于意义。就神话而言，情形便是如前面试图围绕译本问题所表明的那样。

因此，我们提出，数学结构同时被取除了声音和意义两者；相反，语言结构物化为两者的结合。就体现的完整性而言，音乐结构和神话结构不如语言结构，但胜过数学结构。不过，音乐结构偏向声音方面（意义较少），神话结构偏向意义方面（声音较少）。以这种方式探究它们的关系，可以引出许多推论。

首先，如果把音乐和神话都界定为人们可从中取出某种东西的语言，那么，两者相对语言都表现为是派生的。按照这个假说，音乐和神话

成为从语言实施的结构转移的两个副产品。无疑，音乐也言说；但是，这只能是因为它对于语言的负面关系，并且，因为音乐与语言相分离，所以音乐在其形式结构和其符号功能上深深留下语言的印记。没有在音乐之前便已存在的语言，就不会有音乐，而且音乐仍继续可以说作为一个否定的附属物依从于语言。音乐就是意义较少的语言；从此人们会明白，首先是一个说话的主体的听者感到有一种不可抗拒的推动力，驱使他去补充这缺失的意义，如同残肢者把他体验到并置之于已缺失的肢体之中的那些感觉赋予这残肢。神话也是这样：这时沿意义方向的转移解释道，神话既已归化——或者说提升——到纯语义实体，那么作为意味（signification）的载体就能够脱离其语言支持，它所讲述的故事与其说同这语言支持密切相连，还不如说传达普通的消息。

迄此为止，我一直把音乐和神话间的关系界定为似乎是完全对称的。然而，可以察知存在着不对称性，因为事实上，与从自然语言仅仅假借声音的音乐不同，神话为了进行表达，需要完全的语言。刚才概述的比较只在下述条件下有效：从每个神话中都看到一种乐谱，为了演奏它，需要用语言作为乐队。这与音乐不同，音乐的演奏工具是歌唱（发出歌声的生理条件根本不同于说话所要求的生理条件）和乐器。

因此，我们不能认为，神话像音乐一样也完全脱离语言。神话与语言保持部分的联系。然而，这相对的脱离在神话的叙述中仍然由恢复声音的尝试表现出来，这尝试如同一部音乐作品的听者的意愿，他淡淡地想到要给予这作品以意义，但只是想想而已。神话如同被一块磁石引向意义；这种部分的依附在声音方面造成了一种潜在的空虚，讲述者感到需要用各种不同方法去填补它：种种语音或手势的效果，它们赋予话语某种色彩，调整它，加强它。他时而唱神话，用唱圣歌的调子唱；时而朗诵神话，朗读几乎总是伴有刻板的手势和不变的套话。此外，场景出现在讲述者面前，同时他也知道要让它们也出现在听众那里。他看到场景展现在眼前，看着

它们，并用适当的摹仿动作和手势传达这种感受。有时神话甚至用多种语音讲述，成了舞台表演。这样，声音上贫乏的报告就由口头用语的丰足、反复和重述来补偿。叠韵（alltération）和近音词连用（paronomase）造成大量重复发生的半谐音和回声，使人听得陶醉，就像听众赋予所聆听的音乐的意义令他的理智陶醉。因此，本节开始时所假定的不相称仍有某种东西留存下来，尽管只要花上内部扭曲的代价就可以重建对称性。在音乐中，总体的隐喻性意味围绕作品的聚结弥补了那缺失的方面，而神话则用换喻的手段重新引入声音。在一种情形里，为乐曲重构的意义**完全地**响应声音；在另一种情形里，声音作为意义的**部分增添上去**。

然而，对称性是存在的，不过采取的形式比我们开始时为了简化阐述而假定的形式更为复杂。如刚才所述，在神话中，意义里存留着某种声音的东西，而且人们无法把它从意义里清除掉，如果荷载神话的语言就人们以各个不同语言支持一种意义时保留下来的这意义而言仅仅大大丧失其特定相关性的话。相反，在音乐中，意义外在于声音，人们无法把意义重新整合进声音之中，除非像波德莱尔（第 1 210～1 214 页）那样也认为声音中有一种共同的形式，而按照每个听众的个性，可以向这形式插入包含无限多不同意味内容的系列。因此，神话作为意义的体系凑合着各个相继讲述者所可能给它的语言支承的无限系列，其方式一如音乐作为声音体系凑合着各个相继听众乐意授予它的语义负荷的无限系列。说到底，这个对比的理由在于这样的事实：神话的能指功能不是在语言的内部而是在其上方发挥的（L.-S.：5，第 232 页），每个讲述者自己用的语言总是相当好地传达用种种无语言方法制成的意味的体系，这体系的运作价值在从一种语言到另一种语言时大致保持不变。相对称地，乐曲的能指功能显得不能归结为乐曲所能表达或者所能以口头形式传达的一切。这功能是在语言的下方发挥的，哪怕最有头脑的评论家，不管他说出怎样深刻的话语，也绝不可能足以阐明它。

我已完成了撰著这几卷《神话学》的工作。我在这样做时完全意识到，我试图以另一种形式和在一个我能通达的领域里努力补偿我之天生无能力创作一部音乐作品。总之，我自己觉得毋庸置疑，我已尝试用意义构筑一部著作，它可同音乐用声音创作的作品相比拟，是一部交响曲的负形象。而有朝一日，某个作曲家能够合法地尝试从中取出正形象来；其他作曲家则会想，音乐已被要求对我的著作做出的那些贡献是不是从这样一种构想得到了启示。

神话的特征是结构依附于意义。这一点可以从神话施加于我在第三卷里多次利用（OMT，第 348～352，373，393，410 页）的四元素群的各种特殊限制看清楚。我们在这些场合已经看到，神话或其异本按照包含一个题材、它的反题和它们的逆题的克莱因群排列。这样，我们得到了有四个项的结构的集合，这些结构一些套入另一些之中，且相互间保持同调（homologie）关系。在所考察的这些情形里，依照逐次套入的次序，它们是：(1) 非姊妹、有过失的姊妹、有建树的姊妹、妻子；(2) 春天的回归、季节的分离、夏季的结束、季节的冲突；(3) 负伤的男人、跛足的女人、驼背的男人、不适的女人；(4) 树液、树脂、尿、经血。不过，我们还注意到，这些群并不是相互独立的，每个群都不自给自足地成为一个理所当然的实体，看来我们只能从纯形式的角度看待它。事实上，异本的有序系列在遍历第一个四项循环之后并不回到其初始项：由于滑移的作用，或者更确切地说，由于类似于自行车链条脱落的动作的作用，这逻辑链条发生跳跃，啮合到紧接在下面那行的被套入的群的初始项上，并且如此以往，直到最后一行。这样，生成异本的循环便呈螺旋状，它渐次收紧而不理会各被套入层级的客观不连续性。在神话的情形里，群的结构的周期分布变得与通过分析可以明示出来的各个语义层级不可分离。除此之外，我们还能说什么呢？与数学不同，神话让结构从属于意义，成为对意义的直接表达，有如在我们仅

因各个接收参量出于偶然原因而不是受规律支配发生变动这个事实就说是失常的一个电视屏幕上，总是那些从正反转为负的图像从右到左或者从高到低翻转；所有这些转换让人想起同音异义词游戏的机制，这机制如适当运用，便能使一个词或一个短语中以负形式出现**另一种意义**，而这词或这短语在转移到一个新的逻辑背境之中后可能也包含这意义。

这种类型的转换构成了整个指号学（sémiologie）的基础。如果如我不久前所写的那样，意味是一个集合重组的运算子（L.-S.：9，第30页），那么，由此可知，意义、隐藏在意义后面的意义及对以此类推意义的研究只有一个界限，我们可通过扩充索绪尔引入的一个概念，称这界限为能指集合的"换音造词（anagrammatique）容量"。我们知道，索绪尔本人没有把他的发现进行到底，原因是他遇到一个困难，而他又未能或者不想去克服它。这个困难是：如果说换音造词在古代诗歌中起着必不可少的作用，那么，修辞学家和诗人们自己怎么会从未谈到这一点，怎么会没有证据表明他们曾自觉地运用这种方法呢？我提出的这种推广也许可以带来一个回答。因为，如果说事关一种既基本又古老的方法的一种具体应用，那么，我们可以设想，它的流传不是靠自觉遵守规则，而是靠不自觉地遵从按照在同样条件下精制的先前模型直觉地感知的一种诗的结构。我们今天遇到的来自保守派的诘难拒绝承认诗人的灵感建基于组合游戏，因而毕竟本身陷入了一种非常古老的神秘主义。这种神秘主义从远古时代起就通常不自觉地摒弃美的创造的真正机制。

也许因为音乐表现和理智间的默契不怎么明显，所以，音乐家似乎并未为辨认和阐明他们艺术的逻辑手段感到为难。对位与和声的方法表明了，不同结构的分布如何唯有通过按本身也不同的音调、音高、音色和节奏来区分它们才存在，才变得可以感知。长期以来，音乐知道自己掌握两种主要作曲手段：把一些结构与另一些结构相对比，或者，通过转换结构的可感觉支持来保持结构，这就是人们所称的展开。

可是，事实上音乐越来越清醒地意识到这后一种方法，还把它的所有本领和手法整理编目，甚至构成体系。因此，音乐迅速地使展开的艺术变得枯燥无味、软弱无力而又贫乏。展示艺术的便利和滥用导致音乐以牺牲第二种手段来加强第一种手段。不过，这时一种新的现象产生，因为音乐其时狡诈地把结构创制阶段与结构被要求接受一个可感觉支持的阶段分离开来，这后一阶段在此之前一直与前一阶段混在一起。音乐创作过程的这两个阶段从此之后趋于离解，形式和声音间的联系减弱，同时这可感觉体系本身成为可理解结构的其他同样可能的编码手段之外的又一个手段，而这些结构最初并没有被想象力认为是声音的体系。这样，音乐语言逐渐脱离了长期以来成为音乐之示差特征的语言，也就是说，潜在的结构总是依从于可感觉支持，而不是相反。实际上，传统音乐的结构仅仅通过可感觉支持的变化来保留其个性。无论何时何处都一样，结构唯有迂回地通过同形性（homomorphisme）才能把握到。层级的冗余必定提供同形性的时机。音乐作品是一个能在听众心灵中引发意义的声音体系。

因此，人们不久前所称的音乐的对等物在于被置于未定之中的意味结构，而所以这样处置它们，理论上说来是期望它们被赋予声音。这种做法与某些当代尝试若合符节。这些尝试给人的印象是，不管有理没理，总是用声音给意义体系编码，这些体系是在它们按音乐形式移位之前预先就构想和配置好的。因此，说这些尝试代表一种反音乐（anti-musique），不是没有根据，而且在任何情形里都毫无贬义。神话则与这反音乐相对。神话被认为朝语言方向偏移，相对于传统的音乐处于中间位置。

因此，一个重要的保留减弱并限定人们对连结处于把数学实体同语言事实对立起来的横轴两边的神话和音乐的对称关系做较高估计。这个保留是说，这对称性仅仅对于 16 至 17 世纪间产生的一定形式音乐才出现，才保持着，而待这种形式音乐由于上述理由而耗尽了其潜能之后，我们也就看到，这对称性便消失。这种对称性绝不是绝对地存在的，我们应

当把它与近代和现代史的某一时期关联起来。并且，我们最好探究是什么原因促使它出现，正像探究是什么原因使它现在消失。

然而，音乐和神话开始作为彼此的倒像出现的时刻看来完全与赋格曲的发明相吻合。赋格曲是我已多次表明（CC，第 197～218，314～333 页和本卷，第 112，185，360 页）在神话中也完全存在的一种作曲形式，而音乐历来可能都到神话中去寻找这种作曲形式。那么，音乐发现它已有多久了呢？这个发现的时期相当于近代，这时，神话思维的各个形式放松了控制，以利于正在诞生的科学知识，并且还向文学表现的种种新模式作出让步。随着赋格曲和接踵而来的其他作曲形式的发明，当已从神话变成传奇小说的文学故事抛弃了神话思维的结构的时候，音乐采取了这些结构。[①] 因此，神话必定因此而死去，以便它的形式逝去，如同灵魂离开肉体，并到音乐那里去寻求重获肉体的手段。

总之，一切似乎让人感到，音乐和文学共享神话的遗产。音乐在先后随着弗雷斯科巴尔迪（Frescobaldi）和巴赫（Bach）而成为近代的同时接受了其形式，而大致同时诞生的小说占用了神话的简化了的残余，并且从此之后摆脱了对称性的束缚，找到了例如自由叙述的表现手段。这样，我们就更好地理解了从 17 或 18 世纪直到今天的音乐和传奇小说文学的互补性。一者是始终意义贫乏的形式构造，另一者是趋于多样化的意义，但这意义本身随着在外部增殖而从内部瓦解，因为越来越明显地需要一个内部构架，而新的小说力图用一个外部支撑来补救之，但此外再也得不到任何支持。

---

① 在《生食和熟食》（第 24 页）中，我只是还在向各种音乐形式寻求可以说是方法论方面的启示时，才给予音乐形式对于神话形式的在先性。不过，音乐理论的确第一个阐明这些形式。因此，我们可以来估量从第一卷的“绪言”到第四卷的“终乐章”已走过的道路。它使我们得以明白，我们不可能在音乐中找到神话的构造模型，如果神话本身还没有发现这些模型的话。

当神话死去后，音乐就成为神话的，其方式一如当宗教死去后，艺术作品不再仅仅因为成为神圣的才是优美的。艺术作品带来的审美愉悦不再有共同的尺度，甚至极而言之，其价值也与人们为之付出的代价不相称。同时，艺术作品的范畴也有了根本的扩充，以便容纳前工业时代的一切有用物品，甚或还包括工业时代初期的一切物品，这个时期仍遵守传统的准则，努力去复现这些准则——或者按照**近代风格**，去革新它们——而不是像这个时代后来所做的那样，遵从经济的或实用的命令。无文字的民族在极其神圣的仪式中应用并非起源于西方的甚至也不是本土的器具，如果它们是制造物的话。这些乐器是锋利石块、软体动物贝壳或木片制成的刀具、用树皮块或树枝临时做成的用具，如同尚处于自然状态的人所能拥有的。同时，这些东西还饰以漂亮的或不起眼的但同样被认为是神圣的物件。像这些民族那样，当代人也使自己怀念继第一自然之后失去的第二自然的乡愁得到抚慰，仅仅因为一去不复返这个事实而变得可敬的各个时代的这些证物便说明了这一点。文化的各个等级相互交替，每个等级在行将消亡时都把构成其本质和功能的东西传给最近的等级。高雅艺术在取代文化之前已处于宗教之中，正如当代音乐的诸形式甚至在开始存在之前便已处于神话之中。

无疑，随着瓦格纳（Wagner）出现，音乐意识到了一种演化，它使音乐采取神话的结构；也是从这个时候起，展开的艺术停滞不前，失去发展势头，等待将在德彪西（Debussy）那里出现的作曲形式革新。从这种自觉可以看到另一个阶段的开端甚至起因，在这个阶段里，音乐的唯一选择是转而抛弃神话结构，这些神话此后闲置起来，以便让神话最后以关于它自身的话语的形式达致对自我的自觉。于是，在我的恢复神话的工作和当代音乐的工作之间存在相关和对立的关系，而当代音乐自从序列革命以后，由于探究导致牺牲意味的表现手法，还由于对不对称性带根本性成见，因而相反最终脱离神话。不过，音乐在此也许只是在重复先前的一个步骤

吗？17 至 18 世纪的音乐采取了一个垂死的神话体系遗留给它的结构。同样，如果在晚近的发展之前，序列音乐在小说为了让自己消亡而抛弃其富有表现力的和狂想的形式之时不采取这些形式，那么，谁能想象会这样呢？

神话和音乐的共同点在于它们都使接受者喜欢上一种具体的结合，但又有这样的差别：神话提出的不是声音作代码的图式，而是形象作代码的图式。然而，在这两种情形里，接受者都赋予这图式以一种或多种意味。因此，神话和音乐作品的实际统一性都出现在庆祝活动中，也由这种活动表现出来。这样的接受者不是音乐的创造者，无论这是由于天生无能还是由于他聆听他人的作品这个偶然事实。不过，他那里给这作品留有地位。因此，这是一个“负面的”创造者，作曲家那里产生出来的音乐会去填补其缺陷。如果不认识到下述一点，这现象是无法解释的：非作曲家占有大量未利用过但已准备流失的意义，这些意义犹如被磁石吸引一般去依附于声音。这样，作曲家提出的声音和听众持有的潜在状态的意义的结合就由一种伪语言重建起来。遭遇到音乐时，漂游在这两个水域之间的各个意味便浮现出来，漂浮在水面上，相互按照类似于已决定了声音聚合的力线的力线聚合起来。这样便产生了在作曲家和听众之间起作用的理智和情感的耦合。两者同等重要，因为每一者都持有音乐的两“性”之一，而音乐的演奏便实现肉体的结合，并使之变得庄严。仅仅这时，声音和意义才重又结合起来，从而产生可与语言相比拟的唯一实体，因为也是在这种情形里两个一半组装了起来，一个一半是声音的冗余（相对于听众自处时所能产生的声音），另一个是意义的冗余（因为作曲者为了创作一点也不需要意义）。

在这两种情形里，这种声音的增加和这种意义的增加都超过了语言的适当需要。语言利用的声音不同于音乐的声音（以至人们可以说，语言的听觉和音乐的听觉互成反比地变化），语言总是显得无力用陈述来表达音

乐在发烧友那里引起的无法形容的情感和意味。因此，我们可以说，音乐的沟通和语言的沟通预设了所有这两种声音和意义的结合；然而，可以同样正确地补充说，由音乐沟通动用的声音和意义正是语言沟通未利用的声音和意义。这两种类型沟通在这方面处于互补的关系。

我们现在更细致地说明这一点。在每个社会里，神话领域都排除对话，人们不讨论这群体的神话，人们转换神话但又认为在复述它们。

相继讲述者构成的链条的长度、在神话话语中相结合的声音和意义一起移动，越益趋近，而不是像在音乐里那样在沟通行为中并由这种行为进行交流和结合。另一方面，语言专有的交流也建基于带有声音和意义双重负荷的分子，不过，它们在对话者之间过渡，对话者双方轮流着一个说，另一个听。在音乐领域里，交流非常充分，这就像分解的语言，又不同于神话话语。不过，像神话话语那样，又不同于分解的语言，这种交流不是建基于二值的、构成完全相同的分子，而我们已看到，在神话的情形里，这种分子仅沿一个方向传播。这时，交流的值属于另一种性质。它们在于两种单值分子，一种带声音负荷（音乐）或形象负荷（神话），另一种带有意义负荷。在相遇时，每一种分子都把另一种分子所缺乏的补充负荷传递给它。一直潜伏在那里的一次结合就像通过一次交媾的作用那样完成。

无疑，音乐的愉悦仅在《斯万之家》（*Un Amour de Swann*）关于“短乐句”和万特伊（Vinteuil）奏鸣曲的篇章里得到充分的说明和分析。在那里，普鲁斯特（Proust）表明，音乐摄取听众的灵魂，完全占有之，使他的心路一时间跟随乐曲的转弯抹角，如同飞机的自动驾驶仪用它的决定取代机长的决定，直到旅行结束，才把对这飞行器的控制归还给他，同时其意识进行自我反省，在这整个旅行期间，优于这意识的一种智慧使它不必进行思维。然而，普鲁斯特并不想弄清楚，哪些深奥的原因致使旋律线

(ligne mélodique) 或和声组合 (combinaison harmonique) 引起他只是用“独特的”这词来形容的快感，造成一种“崇高而又确定的”幸福状态，但他也说这仍是“无法理解的”(I，第 283 页)。

这一切都是为了使人明白，如果音乐不考虑听众在聆听甚至能催人泪下的作品时内心深处会产生情感反应，那么，它就会半途而废。人们会揣测，这现象在这样的意义上说乃与笑相类似：在任何情形里，外在于主体的某种类型安排（这里是词或动作，那里是声音）启动了一种预先就上紧了发条的心理—生理机制。那么，这机制相应于什么，确切地说，是笑出泪来还是高兴得流泪？

事情还不止于此。因为，如普鲁斯特很好地表明的，音乐引起的愉悦在演奏之后仍存在，甚至在完全过去之后也许还存在。在恢复沉静后，听众仍处于陶醉于音乐、沉浸于意义的状态，承受着某种侵夺，因而失去了个性和存在，成为音乐的所在，如同孔狄亚克（Condillac）的塑像散发出玫瑰花的气味。音乐完成了这样的奇迹：通常受分解语言支配的听觉这种最聪慧的感觉感受到了一种状态，哲学家恰当地把它保留给嗅觉，这是所有感觉中最深地植根于有机生命幽暗处的一种。

意味逸出它的通常处所听觉之后，便直接与感觉相啮合。因此，感觉被音乐授予一种高级的功能，而这对于主体来说是出乎意料的。主体因此对善待他的音乐产生了感激之情。感觉被音乐突然转换成了一种不同本质的实体，在它那里，通常不相容（至少人们这样教导说）的各个要素平和下来，并通过调和达致某种有机的一致。这种感觉安排者的作用在贝多芬（Beethoven ）开始的浪漫主义音乐中变得尤为明显，他赋予它无与伦比的地位；不过，这作用在莫扎特（Mozart）那里就有了，在巴赫那里已经出现。于是，音乐的愉悦就是一度被要求从肉体认识自己的灵魂的愉悦。

音乐在相当短的时间里达致的成就，是人生本身总是达不到的，几个月、几年甚至毕生都达不到。这个成就便是一项计划与其成功之合一。音

乐使可感觉的领域和可理解的领域相结合，从而通过缩短激昂期来模拟全部成功，而从这全部成功里需要远为长的时间才能谋取职业的、社会的或情爱的成就。这要求听众完全被动员起来，而随着成功，他的紧张便突然松弛，引起一种反常的、使人愉快的衰退，它与失败后的衰退相反，也引起流泪，但那是喜极而泣。

我坚认，是克斯特勒（Koestler）第一个弄懂笑的机制：它产生于对于这个著者所称的“运作场”（champs opératoires）的突然的、同时的自觉，而经验没有提示这些场之间有什么联系。一个衣冠楚楚的人一本正经地走着。突然，他倒在小溪里，于是笑声四起。这例子常被援引，但对它的解释都是虚妄的。实际的情形是，在我们看来这个人无过渡地所处的两个状态如果中间不插入中间状态的复杂系列，则在正常条件下这前一状态和后一状态就不可能接连发生。一个香蕉皮以其隐伏危险的存在而造成了某种经济的效果；可以说，它使这两个状态短路。旁观者的象征功能被无意识地调动起来，去重构和理解这个事件，准备花大力气对这两个分离的表现做综合的运作，于是刹那间领会到这意外的结局，这结局使他得以花最小代价重新建起逻辑的环链。

人的心灵保持一种始终是潜在的紧张状态，时刻支配象征活动，把它保留起来，准备用于应对思辨或实践领域里各种各样的要求。在喜剧性事件的场合，如风趣话或滑稽谜语的场合——通过出手听众意料的对比，它还能把两个看来相距遥远的语义场直接连接起来——这种相助的能量（一个适时的有趣故事先把它聚集起来）失去了作用点。它被突然释放出来，不能用于理智的工作，于是便转向肉体，肉体则以笑声支配一种完全为了使能量耗散于肌肉收缩的机制。笑及身体摇动履行这种作用，它们带来的至乐相应于象征功能的报偿，对远小于准备付出的代价感到满意。

按这样的理解，笑声与苦恼相对立。符号功能远不会满足于它准备花大力气的一个问题意外得到解决，而是可以说感到被境况造成的至关重要

的必要性卡住了喉咙。这种必要性就是必须非常迅速地实施两个运作场或语义场之间的综合，但想不出用哪些手段去进行这种综合。在这种情况下，我们就感受到了苦恼这种情感。而且，这也许既适合于面对紧迫的侵略威胁，也适合于重建因起着不可替代作用的一个珍贵生命体的消亡而受到损害的一个生命体系。这时，情形不是一条理论上说来艰难曲折的路径因喜剧性地缩短而被避免，而是无法构想出一种缩短，它产生这种痛苦的麻痹，从而使一个心灵感到压抑，这心灵已经被人生变迁强加给他的路径的种种困难和人生每个阶段对他设置的种种考验惊吓。生理学间接证明了这种解释。实际上，焦虑这种所谓的神经官能症乃伴随着血中乳酸衍生物（dérivés de l'acide lactique）数量的增加［皮茨（Pitts）］。然而，我们知道，乳酸的产生通常是肌肉用力的结果，而象征的用力（紧张到其力量的极限）可能是肌肉用力在精神生活中的等当物。这样，焦虑便用情感语言表达一种与传递神经冲动的钙相互干扰的、使这些冲动麻痹的生理阻塞状态，这种状态是因精神状况和身体状况间的同源性而在肉体中引发的。当这种阻塞产生于一种过分强烈的机械用力时，它就以感觉的语言用肌肉的痉挛和疲劳来表达，而折磨内脏的焦虑提供了它的取具体化隐喻形式的等当物。

然而，人们把笑和焦虑置于适当的关系之后，马上就察知，音乐的情感产生于从这两者假借某种东西的可能的三度音。而且，事实是，人们那时在流泪，就像处于精神痛苦之中的情形，但是，如同笑时也会发生这样的情形，流泪也伴随喜悦的情感。实际上，当最初局限于口部的肌肉收缩在由特别紧凑而又运用得当的省略引起的欢欣的作用下扩展而达到眼部和面部时，人们笑得流泪。不过，听音乐时引起喜极而泣的对面是作品实际走过的路径。同时，这条路径是在困难的情况下走过的。这些困难（仅对听众而言）是作曲家的发明才智、他对于开发声域资源的需要让他集结的，同时他给出对这些困难的回应。听众在这个行程中因每次旋律或和声的解决（résolution）而被弄得气喘吁吁，如同被派去占有结果。既然听众

不必自己去发现或想象作曲家的艺术在他最不期盼的时候提供给他的这些现成线索，因此，全部情形似乎是，听众轻松自如行过的那艰难曲折路径（单靠他自己的本领，他无法做到这样）为了特殊的好处也为了他自己而被短路。然而，整个这艰难曲折的路径引起人自觉或不自觉地在生活上作出反响。他把所有其他路径都与之相联系的那条真正艰难曲折的路径正是他的生活本身，连同他的希望和失望、不幸和成功、期待和成就。音乐由此提供给他形象和图式，不过采取的形式为一种缩简的模型（L.-S.：9，第3～36页），它不仅模仿而且加速这些波折，把它们浓缩在记忆能作为一个整体把握的时段中，并且——事关人的一生罕能成就的这些勋业——引导它们走向一个成功的结局。

所有的旋律乐句（phrase）或和声展开都呈示一种冒险。听众在此把他的机智和敏感都托付给作曲家的创意；如果最终喜极而泣，那么，这是因为，这种历时远短于实际冒险活动的冒险活动也以成功告终，而且其结局之幸运，是实际冒险活动中鲜见的。一个被认为是优美而又动人的旋律乐句是这样的：其轮廓显得与一个生活阶段的轮廓对等（无疑，这是因为，在作曲家的创作活动中，这种映射最初是沿相反方向进行的），同时又会轻松自如地按自己的计划解决各个困难，而它们与生活中所遇到的自己往往解决不了的其他种种困难相对等。

不过，这样一来，我们有充分理由说，音乐以自己的方式充任一种可与神话相比拟的角色。作为用声音而不是语词作代码的神话，音乐作品提供了一种译码表、审视并组织实际经验的关系网，取代这实际经验，制造这样的幻景：矛盾能够克服，困难能够解决。由此产生了一个后果：至少对西方文明的这个时期即乐曲采取神话的结构和功能的时期来说，每一部作品都应当提供一种思辨曲式，替真正构成其主题的那些困难探索并找到一条出路。如果说以上所述是真确的，那么，就不可想象有一部音乐作

品，它不是从一个问题开始，不是想解决这个问题，同时给予这后一个词“解决”以较为宽泛但与它在音乐语言中的意义相一致的意义。

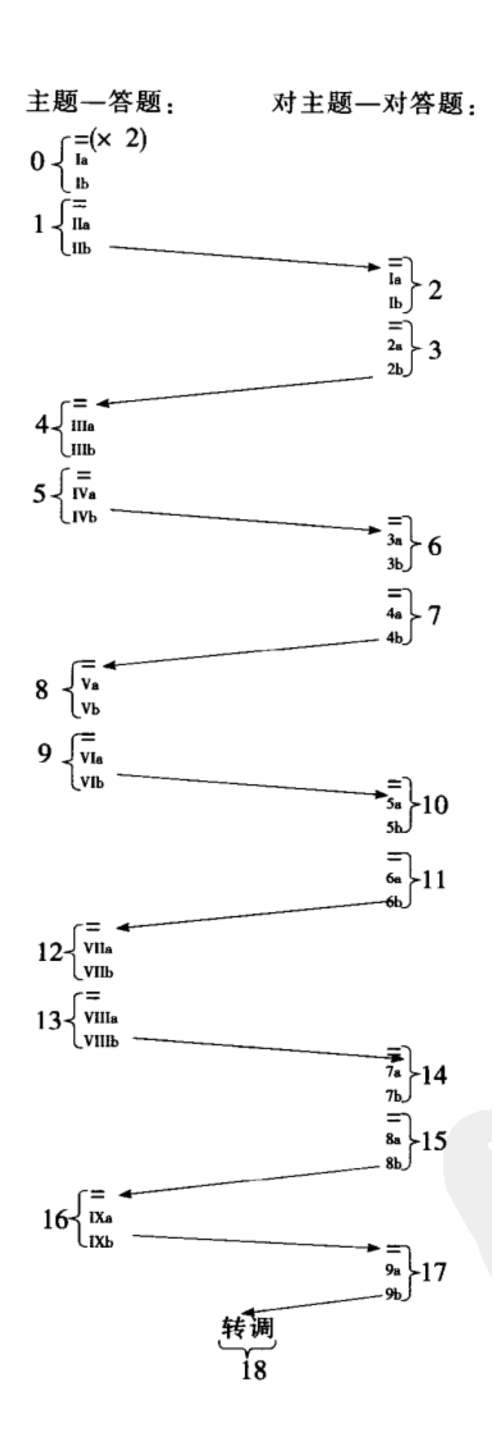
因此，我们不无惊愕地读到一个本身也是作曲家的理论家笔端下有这样的话：拉威尔（Ravel）的《波莱罗》（*Boléro*）提供了一个范例，说明了一种“简单的转换过程，它只沿一个方向展开而不返回到自身……方向性的极端情形不被中断，完全连续进行……（它）从一个极端（行进）到另一个极端……（因而有着）共同点，即它们都是**极端**，也就是说，不可能沿这个方向越过极端，因此，为了保持连续，就必须倒退回来”（Pousseur，第 246 页）。实际上，这样一种描述似乎与人们可能对音乐抱有的整个合理观念格格不入，并且，就这特定情形而言，它一点也没有考虑到转调（modulation）。转调在乐曲将近结束时突然出现，让听众不仅感到终止，而且感到对一开始就提出的一个隐晦问题做出了一个决定性的回答，而在整个音乐话语期间，人们一直徒劳地想解决这问题，做了许多尝试。即使拉威尔把《波莱罗》界定为乐器渐强，假装只看到其中运用配器法（orchestration），但仍显而易见，这也广及许多其他东西。这涉及音乐、诗歌或绘画。因此，如果我们拘泥于艺术作品的作者的自白甚或自以为已做成的东西，那么，我们对它们的分析就深入不下去。

《波莱罗》分成编号为［0］到［18］的节。这种划分相应于许多对应的叙述，但在这些节中间，我们还可立即辨知更细的分节。为了方便起见，也不管这用语字义上是否确切，我们可以把作品看做一种“拼盘”赋格曲，也就是说，在那里，各个不同部分按线性模进配置，首尾相接，而不是相互纠缠，交叠。这样，我们就可以区分主题（sujet）和它的答题（réponse）、对主题和它的对答题，它们各占据八个小节（mesure）。主题和答题、对主题和对答题一连重复两次，而在这两个模进（séquence）之间的间隔中有两个小节。在这两个小节中，节奏——在整个作品里是连续不断的——实现在前列，因为旋律本身仍在暂停中；在第二个对答题每次结束

之后和每次返回主题之前，情形也是这样。总之，我们因而有了两个各由主题和答题组成的相继模进，它们重复四次，同时，它们与两个由对主题和对答题组成的、同样地重复的相继模进相交替。如此以往，这交替一直持续到作品的结尾，在那里，主题和答题、对主题和对答题以也是拼盘的密接和应（strette）方式无重复地接连发生，并连接到转调。转调在曲终之前后继以 15 个小节，并解决对主题第九次也即最后一次呈示。

主题和答题、对主题和对答题的双重对立包括在这两对模进之间的主要对立之中；这些模进偶规则交替地重复，每次都是一个模进偶同另一个偶、互补模进隔开两小节的间隔。这许多因素表明了一种对称的、受严格二段体影响的分切。此外，在这作品同时在两个层面即旋律层面和节奏层面展开的整个期间里一直存在着一种可以说是水平的二元对立。然而，小节是完全三拍的，尽管听觉往往在三拍和二拍间游移不定。由以上所述已可知晓这作品的一个基本方面：音乐话语的分切与再分切和为之分清节拍的三拍子之间、结构上的复杂对称性和支配呈示部（exposition）的简单不对称性之间都存在模棱两可。

现在，我们来考察旋律和节奏之间的那与作品不可或离的水平对立。这对立为了自身而表现出同样的模棱两可。旋律的不均等的装饰音因常常诉诸切分法（syncope）而违反三拍子规则。与此相反，最初交由鼓实施的打击乐遵从这条适用于记写的谱的规则。但事实上，打击乐包括多种二元程式：两个始终按同样次序接续的节奏动机（motif）之间的对立；在这些节奏动机中间，两个等时元素八分音符和三连音（triolet）之间的对立；在第一个动机内部，两个对偶（八分音符＋三连音）之间的对立，它们继之以两个本身也构成对偶的八分音符；在第二个动机中，两个对偶（八分音符＋三连音）的同样对立，现在继之以两个构成对偶的三连音。因此，从一个小节到另一个小节，表达这种二元性的任务的承担者从八分音符这个元素过渡到了三连音这个元素，它们是整个节奏体系的两个构成单位。因此，


主题—答题：
对主题—对答题：
=(× 2)
0
Ia
Ib
1
IIa
IIb
2
3
2a
2b
4
IIIa
IIIb
5
IVa
IVb
6
3a
3b
7
4a
4b
8
Va
Vb
9
VIa
VIb
10
5a
5b
11
6a
6b
12
VIIa
VIIb
13
VIIIa
VIIIb
14
7a
7b
15
8a
8b
16
IXa
IXb
17
9a
9b
转调
18

如果说旋律促成不对称性，甚至超出三拍子所导致的不对称性，那么，节奏（它本身处于这不对称性以内）促成这两个单位之间的、经过多次衰减的对称二元对立。

这样，旋律和节奏便与节拍结成模棱两可的关系。正是旋律话语的固有节奏打乱了节拍。另一方面，被其他乐器加强或未被加强的打击乐则服从节拍的分切，但它的节奏动机——换言之，它的话语——引起相反的效应。耳朵不按打击乐的记写的谱听打击乐，更确切地说，它听没有记入谱中的某种东西。这就与旋律不同。旋律的切分法可以在总谱中读到。在两个初始对偶（八分音符＋三连音）之后，耳朵并不停留于小节线前面的两个八分音符的后一个：前面的三连音唤起与另两个小节构成三元组的下一个小节的第一个八分音符；由于转位的原因，随后立即开始的第二个动机引起由下一个小节的第一个八分音符去连通三个相继的三连音。进入[12]，定音鼓（timbale）用重音加强每个小节的第一拍和最后一拍；不过，定音鼓并不因此而创造这拍子。

这现象怎么来解释呢？部分的原因乃与节奏有关，如我们刚才已看到的那样。不过，还有一个原因，也是主要的原因是，从这作品的开始时起，我们涉及的就不是一个节奏，而是两个节奏。一个节奏托付给鼓，鼓刚才已分析过，被留在后面，但已可感知；弦乐器的拨奏则仍限于大提琴和中提琴。这些拨奏划出一条差劲的旋律线：它们用一个简化的节奏倍增已由鼓展开的那个节奏。这个简化节奏是另一个节奏的缩简模型：三个四分音符，然后是两个四分音符，继之以两个八分音符，它们一起构成一个扭转的节奏。可以看出，在这个节奏中，从一个小节到下一个小节，三拍子主音和二拍子主音之间发生与我们已注意到的一样的交替。事情还不止于此。因为，在从开头演奏后继一个加强的、令人想起同度（unisson）的八度音的五度音时，弦乐器把第一个强拍作为它的标志，并把它传递给第二和第三拍，因此它们似乎把这小节展示为一个不完全小节的效应。音调

和节奏的偏差相结合，给人以两个三拍子相对岔开的印象。这节奏与一个旋律同时并进。这旋律总是符合期望，常常用切分法预演下一个小节；这节奏则反向进行，总是表现为滞后一拍。被作为打击乐器处理但被赋予较强表现力的竖琴绝妙地强调了这个方面。它以四分音符在第二和第三拍进入［2］；同样的重音然后转到小提琴，尔后再转到木管乐器（［6］、［7］）；竖琴重又在第二拍以二分音符进入［8］，这些二分音符在［10］中被四分音符取代，后者仅在第二和第三拍上构成三音的，然后四音的和弦。这样，在整个这期间并向后延续［因为长号（trombone）负责产生的效果要在最后六个小节里达于极致］，一直是第二拍被作为标志，因此它与第一拍相对立，后者不显著，或者说作为标志不如其他两拍那么显著。

在乐曲进行过程中，这两个节奏岔开，一个展开，另一个紧缩，它们经受两种类型转换。首先，它们轮流转到前沿，占据节奏场景的前部。综合节奏起先处于从属地位，后来由于四重奏渐次增大地参与而增长，将近［11］节时达到同等地位，到［13］时超越而占优势地位，然后渐次减弱，乃至［16］时消隐到分析节奏的后面，然后由于弦乐器的重新集合而重占优势地位。其次，每种类型节奏都在展现时捍卫和演示一种转位节拍样式：综合节奏趋于简单三拍子，它在开始衰减之前在［13］的前五个小节里完全达致三拍子。然而，本身也是三拍子的分析节奏可以说模拟双变形，也即竖琴通过突然从四分音符之和弦过渡到四分音符与八分音符相间的对偶而转入［16］，也正是在这时候，这分析节奏重返如同开始时的前沿而调动全部弦乐器——前几个小提琴除外——和管乐器的主要部分。

那么，在旋律的层面上，这些节奏转换相应于什么呢？如果节律在双拍子和三拍子之间振摆，那么，旋律自己则以较短周期从（主题—答题）模进向（对主题—对答题）模进振摆；这样一来，这旋律就交替地从最平也最稳的调性（tonalité）——大调第一音的调性——过渡到无疑不是另一种调性，而是同一种调性，但它因降号的侵入而发生非常深刻的变化，以至

它轻轻触及小调下属音而过，却从不达致这音，因为，在对主题所特有的降C大调第二音上作了持久的努力之后，对答题被这失败的努力所制服而逐渐依序退出和再进入。因此，确切地说，它们不是两个相对立的调性。如同人们所说的《西班牙时刻》（*l'Heure espagnole*）中的情形，摆的"规则而又带周期性的"运动把这旋律与一种明确而又稳定的调性分开或把它带回到那里，从而重建了双拍子和三拍子之间的节奏对立以及对称性和不对称性之间的既是节奏的又是旋律的对立的某种等当关系。

承认了这一点，我们就可以明白，这整部作品试图克服一个复杂对立总体，这些对立相互套合。一开始就展现的主声部（principale）处于一个旋律和两个节奏之间。这旋律用最平滑的音调表达，也由长笛来演奏，长笛在所有乐器中音色得到最一致的说明。两个节奏是交错的，似乎始终一个走在前面，另一个留在后面。旋律以音调振摆，节奏以其内在的二重性而在对称性和不对称性之间达致平衡，对称性和不对称性分别由在双拍子和三拍子之间以及从容的调性和焦躁的调性之间的迟疑不决来表现。

为了调和这些对立面，作曲家一开始就诉诸唯一尚有争议的音乐尺度：乐器的音色。乐器最初从独奏开始，然后二二结合，再往后越来越多地结合，直到显然通过达到全奏来回避全面解决，也就是说，最后质量变成了数量，同时，支配音量已毫无用处。不过，这样一来，当管弦乐渐趋强烈而达到高潮时，在即便上述挫折把人们引到那里，人们也不会去探索解决之道的地方，会突然冒出一种精彩的解决。对成功感到绝望，又不能进一步放大声音，于是，像是为了孤注一掷，管弦乐提高音调：它转调了。在曲终之前，突然从这显著的调性转换中冒出15个小节，不过我们应当强调指出，这种调性转换是由可称之为节奏转换的东西做准备并引起的。竖琴从［16］起从二段体方面置入以后，在调性转换之前又暂时回到明确的三拍子节奏，而在转换期间，节奏综合在最后六个小节里完成。

然而，这种转换——向大调第三音转换——以与降第二音等音的升小

调第一音为关系音，而降第二音属于小调第四音（小调第一音的下属音）的调性（对主题徒劳地趋从这小调第四音）。因此，在调性方面有一个解决存在。大调第三音成功地排除两个不调和的调性（因为一个调性未得到承认），从而实施音调休止，而这休止通过反响来准许双拍子节奏和三拍子节奏叠加甚至暂时融合，因为这后一对立是对另一对立的复现。在后面六个小节里，由于大鼓（grosse caisse）、钹（cymbale）和平锣（tam-tam）的作用，分析节奏作为二元对立的组合同另一个回复到较简单三拍子表现的节奏合并。这三种乐器各代表一拍，也即第一种乐器是无音色的节奏，第二种乐器是无节奏的音色，第三种乐器是前两者的声音综合。在四个小节里，三拍子的节奏占优势，并以长号在第二和第三拍上的滑奏为标志；到最后两个小节，一切都掉过头来，使得倒数第二小节二分为两个动机，最后一个小节缩简为仅仅一个强拍，使节奏恢复得到加强，而在此之前加强一直避开它。最后，占据着倒数第二小节后半节的由不变音、上升和下降音阶（gamme）（全都成包发出）构成的极大不谐和意味着，从此之后，音色、节奏、调性或旋律全都不再重要。

因此，如同一个神话，甚至如同一部其结构乍一看来似乎透明至极，以至无需做任何评说的作品，一个实际上非常复杂而且必须给予一个结局的故事也在多个同时的层面上叙述。如同神话中常见的情形，这些同时层面在目前的情形里为实际的层面、象征的层面和想象的层面。事实上，双拍子和三拍子之间的节奏对立是完全实际的对立。我们对对称性和不对称性之间的对立就不能这样说，它仍是隐含的，而对它作象征的任务具体说来时而托付给节奏的对比，时而托付给音调的对比。或者，它体现在旋律的节奏和节奏线之间，而与竖琴一起被并入打击乐器的弦乐器的拨奏使这节奏线成为旋律线。最后，随着大调第一音的简单而又纯正的音调同含糊的音调相对立，我们也就过渡到了想象的方面。这含糊的音调在对主题中显现出来，因为事实上达不到任何可界定的调性。

因此，本分析开始时把《波莱罗》同所谓拼盘赋格曲相比拟，并非徒托空言。从这作品的内容出发，我们无法重建真正的赋格曲，就此而言，这种做法是不适当的。可是，如果说这内容只能以线性系列的形式存在，那么，这难道不正是因为它包藏种种不相容，从而排除比较紧凑的组织吗？然而，由于我们能够使这种种不相容调和起来，所以，也正是它们产生了一个真正的赋格曲。这个理想的、纯形式的赋格曲的产生有如一个精神体从另一个精神体的伸展的肢体中产生出来。这时，就像在一个真正的赋格曲中那样，实际的、象征的和想象的层面叠加起来继续前进，紧追不舍并部分地包容，直到发现优美的调性，尽管在整个这部作品演奏期间，这调性始终处于乌托邦的状态。同时，当转调最终使实际和想象两个方面相会合并重合时，其他对立也就消失。双拍子和三拍子两个成分因叠加而变得相容，其原因如同对称性和不对称性之间的表面上的矛盾在一种休止的作用下消失，这休止的标志出现在音调层面上。在喧闹达到最高潮又戛然而止以后，总谱便终止于圆满完成艰辛劳作的祝圣沉寂。

在这终乐章里，上述表面上看来离题的论述是有其作用的。它们表明，与某些批评者的断言相反，我并非不知道情感生活的重要性。我只是拒绝在它面前退让，不愿让这种神秘主义支配我对它的看法。这种神秘主义声称，道德和审美情感是直觉性的，不可言传，有时甚至提出，它们对意识的启示独立于理智对它们的对象的任何理解；人们据此提出，我在描述和分析“野性的思维”时不知道并歪曲它的真正本质，因为据说按照我的描绘，“审美能力和情感实际上都消失了”（Milner，第 21 页）。

我的著作，从《亲属关系的基本结构》（*les Structures élémentaires de la parenté*），经过《忧郁的热带》（*Tristes Tropiques*）和《野性的思维》（*la Pensée sauvage*），直到《神话学》，凡是读过的人，只要稍具敏感性，就会对后一论断抱公正的态度。无疑，这些书都不是不动感情的。另一方面，

诚然，我致力于发现理智运作的正常过程中突然出现的种种变化在情感生活种种表现后面产生的间接效应，而不是去从理智运作中认识相对于情感为次要的现象。这是因为，我们仅仅对于这些运作能够去做出解释，由于它们的理智性质一如致力于理解它们的活动。情感不是从那里派生的，它作为一种心理现象肯定是不可认识的。我们在给它作假设，以便为这些运作对之享有在先的优越性的那些理智运作提供基础时，无非是报以了无意义的言词（按假说，意义在更远处），并用神奇的药方取代理性的工作。情感生活在意识层面上没有反映某个阻碍或加速理智工作的显著事件，这种生活的种种表现不再属于人文科学；它们全属于生物学的范围（L.-S.：8，第 99～100 页），而这不属于我们的研讨范围。

我受到来自各个地方尤其英国（Fortes，第 8～9 页；Leach：4，第 8 页；5，各处）的指责，说我把个人主体的丰富实际经验还原为从情感生活观点看来是中性的符号，就像数学家所用的符号，而无文字民族的思维诉诸具体的、充满情感价值的符号。据说，从我采取的观点出发，这个距离是无法克服的。上述关于音符情感本性的考察表明，情形恰恰相反，但尚有待于证明，这种解释也适用于种族学研究范围的现象尤其仪式。[②] 人们甚至挑动我去把仪式基本上归入理智的运作（Beidelman，第 402 页），借口则如另一个也抱这种观点的著者所写：“符号及其关系……不仅是一整套适于整理宇宙的认知分类……它们还是而且可能主要是一整套能引起联想的手段，用于引发、疏导和克制种种强烈的情感，如憎恨、恐惧、喜爱和悲伤。它们还被引向一个目标，因之而具有‘意动’（conation）的方面。总之，整个的人而不仅仅他的精神……被生活方式牵连进种种意外事件，如生和死……”（V. W. Turner：3，第 42～43 页）好吧；可是，当人们说过了这

② 关于仪式的各种观点在 1970 年 11 月 19 日牛津大学弗雷泽讲座（Frazer lecture）授课中第一次得到阐释（用英语）。

一切，用言语向情感表示了敬意之后，却未在解释仪式所热衷的稀奇古怪的事物和所关涉的各种具象表现怎么带来这些美好结果上面前进一步。

把仪式奉为第一要关注的对象的种族学家们从一个本身无可争议的事实出发：就像特纳（Turner）所研究的恩德姆布人（Ndembu）那样，某些民族“也只有很少的神话，他们通过做大量适应于各种特定情形的注释来补偿这种事态……在那里，并没有什么捷径可循……通过神话和一种宇宙起源论……直接达致……宗教的……结构。必须按原子说的方式，一段一段地行事……”（V. W. Turner：3，第 20 页）然而，在以这种方式说明事态时，人们并没有考虑到，神话能以两种判然不同的模态出现。时而它是明显的，是故事记述，而其重要性和内部组织理所当然地构成作品。时而则相反，神话表现仅仅存在于评语、梗概或片段的状态，不是有一根线索把它们串拢起来，而是每一者皆与仪式的某个阶段相联系，每一者都为仪式提供注解，因此，仅仅在仪式活动之际，这些神话表现才呈示出来。

不过，如同一部小说和一部随笔集尽管概念不同，却同属文学体裁，明显的神话和隐含的神话也构成同一实在的两种不同模式。实际上，在这两种情形里，我们都是在同表现体系打交道。当代仪式理论家的失误起因于他们不区分或者只是偶尔区分神话的这两种存在模式。因此，他们不是笼统探讨明显的或隐含的神话表现所提出的问题，把仪式作为单独研究的对象，而是把明显神话和仪式的注解或注释作为两个方面分离开来。他们武断地把神话这个名字留给明显的神话。他们把仪式的注解或注释与真正的仪式归并混合在一起，然而它们属于神话的领域。他们在纠缠不清地把这两个方面混合起来之后，手里就留下一个混合的对象，而对这个对象，人们可以随便怎么说，说它是言语的和非言语的，它履行认知的功能和情感的或意动的功能，等等。在起初打算给仪式下一个特定的定义，以把仪式和神话区别开来时，人们着手把各种事实上属于神话的元素全都归入仪式之中，人们把一切都混合起来。一句话，人们处于一种如同一只雌

猫认不出自己猫崽那种混淆之中。

如果我们打算研究仪式本身，打算为仪式而研究仪式，以便弄明白仪式凭什么成为区别于神话的一个对象，并确定其各个特异特征，那么，相反，应当首先把依附于仪式但并不真正构成其组成部分的隐含神话也即如同神话一样也属于自然哲学的信念和表现从仪式上剥离下来。同样，不要借口说明“仪式符号的非言语性”（V. W. Turner：3，第 39 页）而采取利奇（Leach）（3，4）的观点。他同时断言，原始思维的具体符号浸润有情感价值，仪式的作用是确保丰富复杂的自然界讯息全都得到传递和沟通。然而，实际情形恰恰相反。总之，上述这些评论全都把情感置于仪式的中心，批评对于禁忌所感到的焦虑，令人不由地想起某个来自另一颗行星的种族志家。他在自己关于地球人的专著中描绘了迷信的恐怖使汽车驾驶者不敢越过马路上简单地用白线标定的符号界限，甚至不敢略微碰到它；他叙述了驾驶者害怕因渎神而遭到与另一辆车相撞的惩罚，禁不住不寒而栗……可是，我们这些人一点也没有这种感受；我们遵从白线，是例行公事，并没有赋予它任何情感价值。至于那许多仪式活动，其指导作用对于服从它的人来说是理所当然的，因为他们所抱的信念已把这指导作用融入一种世界观呈示给他们。

我并不因此而不知道仪式有其特异性，正如焦虑状态那样。可以毫不夸张地说，如人们每每所做的那样，焦虑状态能够激发他们——除非相反没有产生这种状态。著名的马林诺夫斯基（Malinowski）和拉德克利夫-布朗（Radcliffe-Brown）论战（L.-S.：8，第 96～99 页）却把这个先决性的问题搁置了起来。后来，人们才彻悟，这两个命题也许两败俱伤。无论怎样，仪式的研究必定讨论它同焦虑的关系这一事实证明，接着要进行的考察作为预备步骤需要先像我的做法那样考察最广义的焦虑，但无须参照焦虑所由产生的特定情境。引起这些考察本身的缘由，是试图把神话和音乐置于它们的相互关系之中。因此，我开始探究，仪式在我已勾勒出的这个

总体中是否也占有一席之地。

我们已经看到，分解的语言所支持的神话始终保留着与这语言的一种连通关系，而被界定为声音体系的音乐则独独彻底断绝这种关系。器乐尤其如此，因为声乐（无疑是音乐的原初形式）就此而言可同神话相比拟：分解的语言也用作对于声音的支持，尽管在每一种情形里能指功能是变动的，时而在真正语言层面之上，时而在其下面。从这个角度看去，我们可以说，分解语言、声乐和神话各自的域三者相交。在它们所覆盖的区域里，它们之间体现出一种亲和性，这在神话实际上形诸歌唱这种常见情形里得到证实。随着从单纯声乐过渡到乐器伴奏的歌唱，最后到肯定外于语言的纯粹器乐，这种亲和性渐次减弱，然后归于消失。在神话方面乃至其外，随着从明显神话到隐含神话，最后到纯粹仪式，也可看到这种衰退情形。明显神话代表完全意义的文学。在隐含神话中，话语片段变得与非语言的行为连成一体。在纯粹仪式的极限处，可以设想，它失去了与语言的一切亲和性，因为它是一种神圣的言语——常人是无法弄懂的，或者这言语源自一种古老的语言，已经没有人懂它，甚或是些毫无内在意味的套话，如人们在巫术中常可看到的那样——一些形体动作和一些供人做各种不同选择和操作的物品。在这时候，像处于这体系另一端的音乐一样，仪式也最后过渡到语言以外。如果人们要弄明白仪式的示差本性，那么，一上来就应当面对这种纯粹形式而不是各种中间状态来确定其地位。

这样，该怎么来界定仪式呢？我们说，仪式在于说出言语，完成动作，操作物品。这三种活动的进行都独立于它们所允许或要求的一切注释或注解，后者不是属于仪式本身，而是属于隐含的神话。在这些条件下，为了找出仪式的各个示差本性，不可以将它与神话做比较，何况这种比较对于动作来说是很难进行的（神话的情形里不是完全没有动作，不过，如第698页上所表明的，在那里，动作履行换喻的功能，而不是仪式情形里的那种隐喻功能），对于物品来说则根本不可能进行。另一方面，在世俗生活

中，这三种类型有同样的表示。这样，对仪式本性所提出的问题回过头来问：首先，为什么从达到仪式预定的结果的观点来看，必须说出言语，完成动作，操作物品？其次，人们在仪式过程中所实施的这些运作与日常生活中也有机会进行的类似运作区别何在？换句话说，并且不问内容（这必定要回到神话——从而造成这样的幻觉：我们界定仪式，而事实上又附带谈论神话），我们提出了仪式的理论解释完全依从的三个问题：在仪式过程中，人们以怎样的独特方式说话？人们怎样做动作？哪些具体准则支配对礼器的选择和操作？

就动作和物品而言，一切观察者都有理由指出，仪式赋予动作和物品的功能是增加它们的实际用途，有时则取代后者：动作和物品作为言词介入，它们代替言语。它们各自都以总括的方式蕴涵一个观念和表现的体系；仪式在利用它们时，把各个程序凝聚成具体而又统一的东西，否则，它们便成为一盘散沙。因此，仪式并不像在日常生活中那样完成动作，操作物品。日常生活为了从这些活动获取实用成果，把它们搞成链式运作，即每个运作都通过因果联系与前一个运作相连结。仪式则用动作和物品取代它们的分析表达（L.-S.：9，第 203～204 页）。所实行的动作、所操作的物品都是仪式为了避免说话而提供的手段。

这个意见立即面临一个佯谬。因为，事实上，仪式表达很多东西。每当一个仪式被完整地收集到和记录下来时，例如在北美洲某些源自易洛魁人、福克斯人、波尼人、那伐鹤人和奥萨格人的仪式（L.-S.：9，第 79～80，187～197 页）或者在非洲和波利尼西亚，人们总是发现，也许需要一连多天才能诵读完的整个文本提供立体的内容，它包含多个给人留下深刻印象的向度。不过，这里我们又不要去探究这些仪式言语**所说的东西**，而要局限于弄清楚**这些言语怎么说**这个唯一问题。然而，对这个问题应当作双重的审察。对于物品的选择和操作以及动作的实行，也应这样。在所有这些情形里，仪式总是诉诸两种方法，一方面是化整为零，另一方面是重复。

首先是化整为零，因为仪式在物品类别和动作类型的内部无限地细分，并赋予各个细小碎块以鉴别值。仪式毫不关心一般，相反在一切分类法的类别和子类别上精益求精，而不管是矿物、动物和植物的类别还是仪式所大量创造的原料、形式、动作和物品的类别。同一个动作类型获得一种作用和一种独特的意味，它在仪式中的地位则视实行这动作时是从右还是左，高还是低，内还是外开始而定。话语的情形亦复如此。我自1949年以来在研究一个特定仪式时一直强调（L.-S.：5，第10章；参见9，第17页），其中的所有步骤都得到极其细致的描绘，被切分成许多通过细致分析能区分开来的极小序列。就此而言，无疑意味深长的是，那伐鹤印第安人（调查者把摄影机交给他们，让他们自己摄制影片）制作过一些作品，它们的剪辑呈现了这个共同特征，即对角色位置移动的重视，远远超过规定身份和题材的主要活动。我们可以详细看到，人物为了做某件事而行进，远甚于做这件事的情形。有经验又有创意的人完全有理由把乐曲的经过音群（trait）同那伐鹤人的故事相对比。他们自己称这些故事为神话，但事实上是仪式过程中颂圣诗的歌，它们的没完没了的模进以其细枝末节枚举了各种各样的行进方式，描绘了个人在这些跋涉中所感受到的心灵状态。人们还惊讶地看到，这些印第安人剪辑影片的速度之快远远超过任何专业技术人员所能达到的速度，他们似乎随意地剪断和粘接胶带，除非如后来所证实的那样，他们想不起来定影在胶片上的成千上万个画面中的某个特定画面，而这不是每次都可见到的事。（Worth-Adair，第23～30页）然而，我们知道，那伐鹤人有一些规模特别大且特别丰富的仪式，它们在个人生活和集体生活过程中占据重要地位。因此，无怪乎他们把这化整为零的方法附属于对较小示差单位的认识，并一起转用于录在胶片上的具体话语，以便把后者运用于他们传统上所不知道的一种演出形式。

这种精细分切具体强调了步骤的极其细小的阶段，步骤的展开被无限地细分，直至呈反常的尺度，给人以直观的“放慢”，几近停顿不动。与这

种方法并存，还可观察到另一种同样令人瞩目的方法。仪式也以耗费言语为代价而诉诸大量重复。同一个套语或者用句法相联的若干套语或叠韵以很近的间隔重复出现，可以说没有什么特别价值；同一个套语必须接连多次重复，或者，一个凝聚着贫乏意味的词句被取代，并且像是淹没在两堆完全一样但了无意义的套语之间。易洛魁人和福克斯人的仪式提供了这种重复的令人瞩目的例子：对于各个相继的套语，分别重复3次、3次、1次、3次、5次、3次、2次、11次、3次、3次、4次、1次、3次；在仪式的仅仅一个阶段的过程中，同一个套语可能由包含10个、12个、20个和25个单位的逐次相继的小节予以重复。（Michelson：8，第72～73，149～167页；5，第96～115页）

表面上来看，化整为零法和重复法是相对立的。实际上，这时而涉及在可能显得相同的运作之中引入非常小的差异，时而相反地涉及没完没了地重现同一个陈述。可是事实上，前一种方法可以归结为可以说构成其极限的后一种方法。成为无限小量的各个差异趋于在一种准同一性中相融合；这里又看到了前面由影片呈示的画面，它把运动分解为一个个非常小的单位，以至各相继底片变得无法鉴别，显得相重复，因而剪辑者只得利用重复来实现分切，除非如我们已看到的那样，他是个那伐鹤人，即他长期来习惯于用仪式的实践来辨别同一和分化这两个极值。

由仪式来系统地诉诸化整为零和重复这两种互补方法，这种情形背后的深刻理由可能为何呢？G.杜梅齐尔的一些关于古罗马宗教的著名著作说明了这个问题，还使得能够提出它的解决方法。这个著作者实际上把罗马诸神区分为两类。一方面是为数很少的上级神，由各个不同对立三个一组地构成，每个三对立组皆负责世界秩序的一个方面，成为一个功能总体，而它同其他各个功能总体的关系重构了宇宙和社会的总结构；另一方面是一批下级神，它们为数众多，因此能够分配给仪式的许多确定的阶段或者某种实际生存形式的各个互有细致差异的相继阶段，如农业和畜牧业连同附属

仪式的各个相继时期和运作，也许还有分娩的风险（Dumézil：第 363～385 页；4，第 253～304 页）。

我们从古墨西哥以及东南亚和非洲的许多地区的祭仪中很容易观察到同样的情形。然而，我们只能把上级神直接归附于神话。为数很少的上级神各相应于宇宙和社会的一种重要分切；下级神为数相当多，足以让每一个神具体负责实际生活的一个具体方面。那么，两者的对立意味着什么呢？

事实上，这两个类别起源于沿两个互补方向进行的思维运动。实际经验的流动性总是倾向于避过神话思维为了只保留各个对比最大的方面而抛给它的线圈。仪式把运作无限细分，不倦地重复它们。在这样分切运作时，仪式专心于小修小补，弥合缝隙，由此哺育一种幻觉即以为能够逆向追溯神话，从不连续出发重造连续。仪式热衷于通过化整为零来发现构成实际经验的最小单位，通过重复来增多这种单位，这种努力反映了一种烦人的需要，即必须防止会损害仪式展开的一切偶然中断或中止。从这个意义上说，仪式不是加强神话思维的步伐，而是使之逆转，神话思维把同一连续分割成各不相同的大单位，在它们之间造成距离。

总之，仪式和神话之间的对立是生活和思维之间的对立，仪式代表思维屈从于生活奴役的一种退化。仪式把思维的种种要求引向或者更确切地说徒劳地试图把它们引向仪式绝不可能达到的极值，除非思维本身消亡。这种狂热的尝试旨在重建被模式化（schématisme）摧毁的实际经验连续性，神话思辨乃用这种模式化取代实际经验。这种尝试的努力正构成了仪式的本质，并说明了上述分析已让人认识到的它的各个示差特征。

因此，首先来研讨神话思维的最初的模式化，是合宜的。然而，这模式化呈现复杂的形相。

神话思维本质上是转换性的。每个神话刚一产生就因被讲述者改动而

发生变化，无论在部落群体内部还是民族间传播时都是如此；有些元素失落，另一些取而代之，各序列次序被打乱，扭曲的结构经历一系列状态，不过这些状态的逐次变化仍保留了群的特征。至少从理论上说，这些转换在数目上可以是无限制的，尽管我们知道，神话也会死亡（L.-S.：20)；而且在这种情形下，有时应当能够在神话本身的内部察知神话蜕变的始因，而又不放弃任何结构分析原则。(OMT，第 94～107 页）然而，如果墨守纯理论的观点，我们就无法从抽象地看待的转换概念中引出某种原理，而由此可知，群的状态必定是为数有限的。一张拓扑图能容受如想象所乐意设想的那样小的变形，并且在两个当作极限的畸变之间可以插入中间状态的无限系列，它们构成同一个转换群的不可分割的组成部分。如果说从同一个神话的一个异本到另一个异本，总是出现一些差异，它们又不可以用微小正负增量的形式，而要用诸如反对、矛盾、反转或对称等明确的关系的形式来表达，那么，这“转换的”方面还不是全部，应当还需要另一条原理来介入，使得神话的各个可能状态中只有一些能够实现，并且也只有某些窗子而不是全部窗子在一个栅栏中打开，而这栅栏的格子数目不容理论限制。这个补充的限制缘于这样的事实：对神话材料做无意识加工的心灵只占用某一类型心理程序。心灵只能给神话带来数学意义上的离散变化，否则，支持神话的逻辑骨架就会遭到破坏，因而就不是转换神话而是毁灭它们。离散变化的数学意义与这名词的心理意义相对立。一个离散变化的本义是任意地体现出来的。此外，每一个不连续变化都要求对集合进行重组；每一个也都不是独自地，而是与其他变化相关地发生。从这个意义上可以说，神话分析与统计分析成反对称：它用定性严密性取代定量严密性，但两者所以要求严密性，均只是因为它们所占有的众多事例表现出同样的倾向即趋于在空间和时间中自发地进行组织。

以上所述有助于我们理解，为什么丢勒（Dürer）的《人物肖像画……图册》(*Livres... des portraits des corps humains*）中的思辨和歌德（Goethe）

的《植物的变态》(*Métamorphose des plantes*) 中的思辨至今仍影响不衰。达西·温特沃斯·汤普森（D'Arcy Wentworth Thompson）重述并概括了这些思辨，赋予它们以科学的地位。这个英国生物学家表明，通过使一个坐标空间中的诸参量发生变化，就能经过一系列连续转移而从一种生命形态过渡到另一种生命形态，并借助一个代数函数推演出各个可感觉的轮廓——几乎可以说是不可替换的笔法和风格——它们使得能够按形状一转眼就区分开两种或多种叶、花、贝壳或骨头，甚或整个动物，只要所比较的生物属于同一个植物或动物的网（图 39）。

无疑是真实的，但自然也会引起异议的是，实际的种或属的差异所以产生，乃与神话本身所想象的（CC，第 68～76、366～367、414～416 页）相反，不是因为在潜在的连续中从观念上实施分切运作，而是直接与遗传密码的不连续性有关，这密码与语言一样也由少量元素通过组合和对比而成。达西·温特沃斯·汤普森不是不知道这明显事实。这事实的根源如果说在歌德的时代尚属未知（但卢梭不是已把植物学定义为“组合和关系的”学问吗），那么至少在汤普森自己写作的时代已为人们所知：“不管我们的分类属于数学、物理学还是生物学的领域，一条‘不连续性原理’总是它们所固有的；可能形态的无限性总是受限制的，也许还可进一步还原，并且使其他的不连续性也出现，如果人们提出一些附加条件，如参量按整数变化，或如物理学家所说，按量子变化的条件的话”（Thompson，Ⅱ，第 1094 页）。

随着遗传密码的发现，今天我们已能把对于不连续性原理的这个理论要求背后的客观实在性运用到自然界的作用之中，如同在心灵的构造中一般，以便限定可能事物的无限制范围。仅仅在神话领域里，我们教授土著的故事（本书第 498～504 页）：生物种能够以极大种数存在，以至它们之间的差距变得无法辨识。如果说神话本身也服从一条类似的不连续性要求，那么，这归根结底是因为神话在把已属于可感觉世界但神话还不

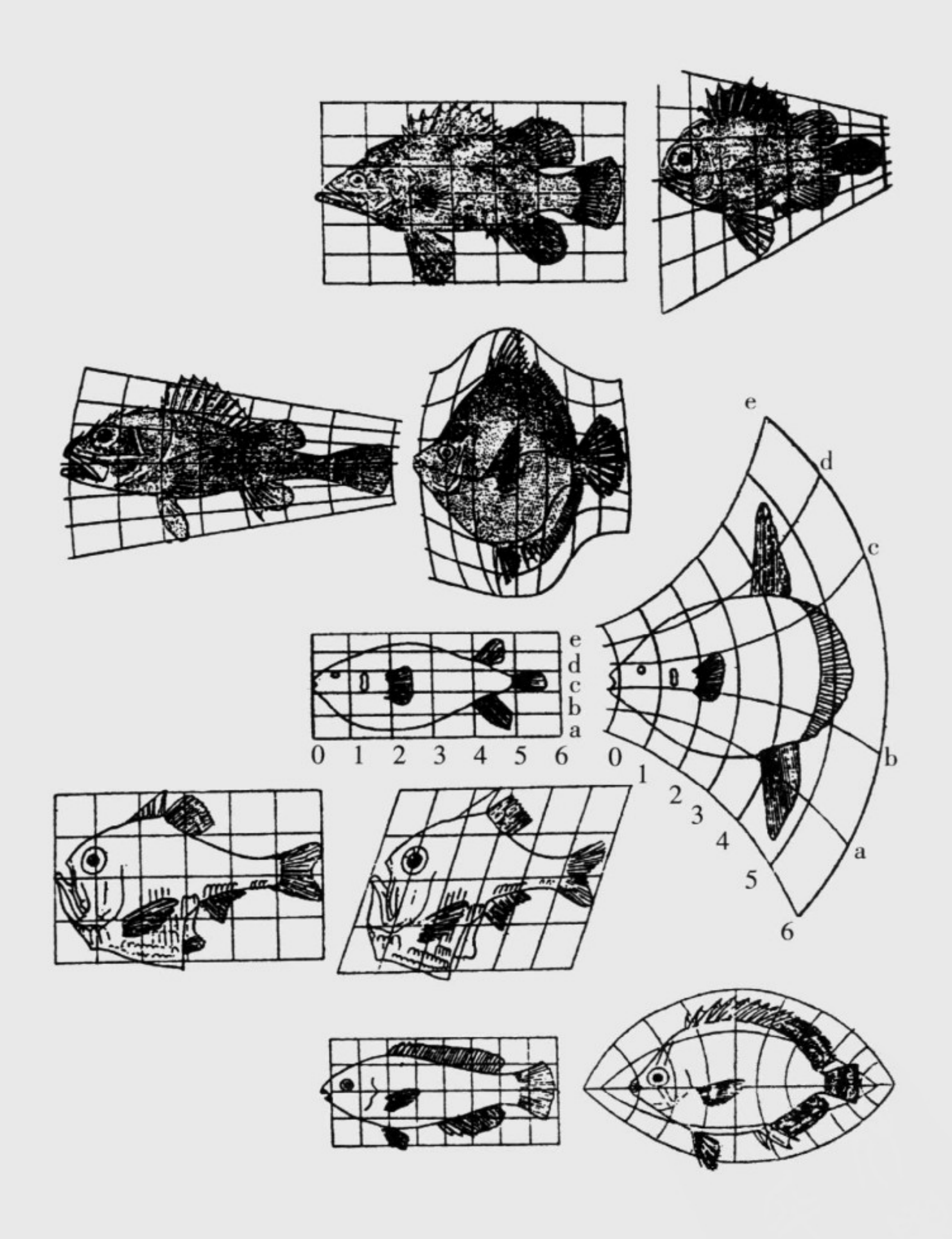


图 39 动物的转换［从左到右，从上到下：多锯鲷鱼、大鳞大眼鲷、鲉（种）、高菱鲷、刺鲀、翻车鱼、银斧狗母、星光鱼、鹦嘴鱼（种）、棘蝶鱼。（据达西·温特沃斯·汤普森：Ⅱ，第 1062～1064 页）］

能揣测其客观基础的各个性质归还给这世界时，神话只是在推广思维的产生过程，这些产生过程是在思维进行时展现于思维的，它们在两处是相同的，因为思维和包容思维也为思维所包容的世界是同一实在的两个相关体现。

可是，思维并不直接把握这个可感觉世界。在思维和这世界之间已在视觉层面上插入一些分析程序，以便保持这种状况，而这些程序把思维活动提前，并在视网膜本身之中运作。我们还要回到这一点上。（本书第744页）不过，现在应该强调指出，眼睛并不是简单地拍摄可见物体，它还对它们的关系进行编码。它传递给大脑的，主要不是形象的画面，而是静止和运动以及色彩之有和无等二元对立的体系、沿一个与其他方向适成对比的方向进行的运动、不同于其他类型形式的某种类型形式，等等。眼睛或大脑根据这一套离散讯息重建恰当地说它们决未感知的一个客体。无疑，某些没有大脑皮层的脊椎动物的眼睛尤为如此；不过，在猫或灵长目那里情形也是这样，在那里，这种分析功能主要由大脑皮层承担，脑细胞则仅仅自行重复原初发生在感官中的运作。

换言之，感性运作已有理智的方面，地质学、植物学、动物学等领域里的外部资料并不是其本身被直觉地领悟的，而是以**文本**的形式由感官和理智协同作用予以加工的。然而，这种加工同时地在两个歧离的方向上进行：组合体的渐次分解和聚合体的渐增性扩张。一个相应于可称为换喻的轴，它用它从每个相对总体中认出的各个部分取代每个总体，再轮番把这些部分的每一个都当作次一等级的相对总体，并对它们实施同样的分解处理。这样，在每个初级对立偶的后面都出现了次级对立偶，然后在次级偶后面又出现三级偶，如此以往，直至这分析使这些无限小的对立与仪式话语所喜用的对立相交会。另一根轴是神话专有的，属于隐喻的性质；它把个体归入聚合体，同时强制具体资料越过一个又一个不连续门阈，它们把经验域同象征域，然后同想象域，最后同模式隔离开来，从而

扩展这些资料，并使之贫乏化。

仪式不断地诉诸非言语表现手段，诸如动作和物质象征。随着思维在这些垂直轴上进展，因而远离它们的共同点，以便相互间保持对角线联系，这种努力变得越来越困难。仪式创始神话几乎到处都在传达这种保留、挽回和归并这些歧离冲动的需要。据说，为了获致一个仪式，一个人必须弃绝文化和社会中通行的种种明确而又清楚的区别；他还必须混同于动物，变得与它们相似，回复到以男女杂处、亲等不分为标志的自然状态。而与实际经验所证实的情况相反，这种紊乱立即产生一些规则，它们有利于一个当选者，并去感化他的亲人（Boas：4，第 40～43 页；Teit：5，第 259 页），也就是说，这种紊乱是一条无止境的死路的反面，而仪式本身正是在尽力挣脱这条死路。

因此，神话坚决不理会连续，以便借助区别、对比和对立来切分和离解世界，而仪式则做相反方向运动。仪式从这种对实在的预先概念化强加于它的离散单位出发，追逐连续，试图赶上连续，尽管神话思维运作的原始断裂使这个任务变得永远不可能完成。因此，这种极具特征的混杂既造成了固执，又造成了无能，而这便解释了仪式为何始终有狂躁和绝望的一面。不过，作为回报（无疑还正因为这样，所以人虽受到失败或劳而无功的教训，却仍不弃绝之，而置前车之鉴于不顾），这还引起了可称之为巫术的“元老院”的功能。这种作用与神话思维相反，是复杂的，本质上是非理性的，但却是不可或缺的，因为它在一切略微严肃的事业中都引入了迟钝和反省的因素、停顿和中间阶段，它甚至因而平息了战争。

因此，与过时的自然主义的想象相反，仪式并非产生于对实际经验的自发反应，而是转向实际经验，同时产生仪式的或者仪式引起的焦虑状态——因此，人们承认在这两种情形里焦虑状态都伴随仪式——若存在的话，便不是表达人与世界的直接关系，而是相反，也即反映出于下述恐惧的内心寻思：从世界的图式的、概念化的图景这种无意识的直接资料出发，人

不可能达致重新发现实践经验之路。特纳写到（Turner：1，第 7 页）：宗教仪式“创造或实现人用以感知实在的范畴、社会结构的隐蔽的公理和精神或自然领域的定律”，从仪式密切关涉这些范畴、定律或公理这个意义上说，他一点也没有错。可是，仪式不是创造它们，而是运用它们，甚至取消它们，至少暂时泯灭它们所规定的区别和对立，为此使这些区别和对立之间出现各种模棱两可、折衷和过渡。因此，我能在别处（L.-S.：9，第 294～302 页）表明，一个仪式，如祭献，如何同作为思想体系的图腾崇拜大相径庭，尽管两者求助于同样的经验材料：动物和植物。在一种情形里，它们遭受单纯的物质破坏或被食用，在另一种情形里，则升格到理智的应用，因之可能导致禁止食用，或者对食用施加各种限制。

在仪式的特定情形里，如在第 709 页上考察的较一般的情形里，情感的方面不是原始的资料。人面对实际的情境并不感到焦虑，也不可能感到焦虑，除了在这样的场合：实际的情境起源于生理原因，相应于内心的和机体的紊乱。否则，而且对于仪式来说完全可以肯定，相伴的焦虑属于一个完全不同的领域，它不是存在的领域，而可以说是认识的领域。这时，这焦虑乃缘于这样的担忧：离散思维为了对实在进行概念化而对之做的切分使人再也不能重获实际经验的连续性，如我们在前面（第 726 页）已看到的那样。因此，焦虑绝不是如功能主义者（fonctionnaliste）所认为的那样从实际经验到思维，而恰恰取相反的走向，其起因为思维仅仅因为它是思维而在理智和生活之间掘出一条不断增大的鸿沟。仪式不是对生活的反应，而是对思维处置生活做出反应。它不直接回应世界，甚至也不回应世界的经验；它回应人思考世界的方式。说到底，仪式所试图克服的不是世界对人的抵抗，而是人的思维对人的抵抗。

我们已经看到（本书第 708 页），笑传达象征功能的出于意料的满足，风趣话或喜剧情境使象征功能得以直截了当地去连接和统一两个语义场。另一方面，焦虑——这是内脏的强烈内部收缩，其形态学特征于是便使之同

笑引起的外部松弛和肌肉痉挛相对立——在我们看来是相反的情感状态，产生于象征功能的挫折，而主体无法免却这种状态。不过，在这两种情形里，得到满足或遭到侵害的象征功能都必然插在被思维的世界和实际的世界之间。

因此，我们不能忽视情感状态，要把它们置于正确的位置，或者换句话说，置于使我们有可能理解它们的唯一位——不是先于思维对世界的任何把握，相反是后于和从属于这种把握，而一旦心灵领悟到人类状况处于两种不可避免的约束，即生活的约束和思维的约束之间这种固有的二律背反（antinomie），这位置也就烛然分明了。

诚然，人们在动物那里也观察到可与焦虑相比拟的状态，内心的体验也向我们揭示在焦虑状态中有某种兽性的东西，以至焦虑比任何别的状态都更好地能从人类状况的这边使我们重与我们原始兽性的实际经验相协调。然而，象征功能难道本质上不是属于人的吗？这样，动物生物学（éthologie animale）和内心感觉一个从外面，另一个从内部损毁了理智主义（intellectualist）的解释。不过，又有谁只看到这种双重证据相反加强这些解释呢？如果说可以想象，动物生活在形成强烈反差的状态之中，这使它们无过渡地从怡然自得生活的快乐（在这种状态中，它们的一切力量都松弛下来）转到因噪声、气味或形状引起的突然焦虑勃发，从恐慌转到又一次恐慌，并且如人们所观察到的，它们的神经和肌肉都紧张起来，以便跳跃和飞翔，那么，这难道不是说明，在动物那里，强有力而又有效的身体手段和象征功能两者之不成比例无限地甚于在人那里吗？无疑，动物不是没有象征功能，但极其原始，因此，在对待野生生活对这功能提出的问题上面，它要遭到较为严重而又频繁的挫折，同时，这些问题因此也达到很大的规模，可同夜间一阵折断声令我们以为盗贼闯入我们夜宿的孤立房舍时所能体验到的规模相比拟。不过，同样类型的形势，在动物那里激起一种完全是现成的反应，而在人那里却引起一种总体抑制状态。在

一刹那间，危难的意外情况的洪流、各种各样窥伺我们的先期表现、对种种可以设想的手段的匆促审视都向我们袭来，向意识的阈限紧逼，这意识被紧急情况强行激发起来，但又被困扰它的问题的复杂性和所占有的过短时间弄得麻痹，这么短时间使它无法根据这一切因素去进行可行的综合。

因此，错误的不是以上提出的对焦虑的解释，而是动物学家——种族学家每每步他们的后尘——对仪式概念的习惯应用，即用来表征这些定型的（stéréotypé）行为，人们在许多处于各种不同时机（如交尾或同性同类相遇）的动物科那里观察到这些行为，它们因其复杂、细致和庄严呆板而堪称“仪式化”（ritualisation），尽管从表面上来看，这些特征把这些行为与仪式对立起来，因为它们表明，这些行为包括一些预先准备好的、惰性的和潜在的机制，等待一种确定类型的刺激出现来自动启动。

我们完全有理由强调，仪式化“起到精心加工消息，对它们使用不连续代码进行编码的作用”（Bronowski，第 377 页）。因此，术语“仪式化”是不适当的；因为，在人们所由借助这术语的人那里，仪式起着相反的作用，即根据提供出发基点的思辨的不连续，借助实际的运作重建连续。这种理智的不连续和本能行为的不连续之间的差异在于一者丰富，另一者贫乏，因为前者所动用的理智运作的复杂性在动物那里仅在机体身上的实际行为的复杂性中有其对应者，在那里这些运作不是以观念形式由理智产生的。

无疑，我们可以合法地尝试从对哺乳动物、昆虫或鸟类做的观察中汲取启示来解释一般人的某个方面。实际上，动物和人的差异使得我们可以忽略人与人之间的种种差异（前一差异和后面那些差异是不可比的）。另一方面，也是由于同样理由，想通过比较人类群体，例如所谓的原始人和文明人或许多所谓原始社会中的某一个群体所特有的习俗和动物属或种的行为来解释人类群体间的差异，是根本不可能的。如果想要找到一个地方，在那里，由于没有更好的名称，我姑且称之为人的各别心灵（âme）状态的东西

和动物心灵状态之间的这种比较有某种真确性，那么，最好转入另一个方向。

一个习惯于驾驶汽车的人为了支配这种附加能力而拥有一个适应于较节制地操纵其身体的神经系统。因此，在动物那里观察到的同样的不成比例出现在其综合能力就能解决的问题而言变得出奇萎缩的象征功能和用来实现这些解决的极其强大的形体手段之间。

这个人在宽阔畅通的道路上疾行，没有什么东西引起他的特别注意。他沉浸在漫不经心的快乐之中。他完全以司机的自动作用来完成细小而又精确的动作，他不需要有意识地控制这些动作，以至它们从此之后在他那里属于第二性的。可是，突然，他粗心放在座位上又忘了的一个东西动了起来，发出意外的声响，根本不可能与马达的轰鸣声和车身振动声相混淆。于是，他立刻惊觉起来，肌肉收缩，全身因焦虑而紧张，想弄明白这莫名其妙的、可能顷刻间变成灾祸的紊乱。在也是很短的时间里，种种可能的解释全都一个个跑了出来，应付的招数都调动了起来，记忆被责令履行其职司。结果同其原因联系了起来，这事故被大事化小到了微不足道的程度。无疑，这没有什么意义。然而，一个神经系统必须在瞬息之间使一个血肉之躯去同马达给予他的巨大力量增量所固有的危险进行较量。报章上常常说，人在驾驶车辆时重又变成了野兽；我们看到，在另一种也不复是心理的而是理智的意义上，由人类工业制造的机具的使用以佯谬的方式使人趋近其动物状态。尽管人的象征能力无可比拟地优于动物的象征能力，但是这些能力在一个人造身体的支配下可以说被减少到最低限度，而这人造身体的体能超过他的自然躯体。在这种与仪式毫不相干的情境中，消息变得贫乏化、模式化；它们成为不连续的，引起全或无的响应。

不过，相似之处到此为止。在与仪式的相对距离上，动物表现神话，人想象神话；二元代码的普遍性仅仅得到这样程度的证实；这些歧离的取

向有共同的起源也即简约为其较简单表现的代码——是或非的响应的基本择一选择。在动物那里，这种受外部控制的择一选择的作用如同发动或抑制预先规定的动作之连贯进行；在人那里则情形相反，全或无标志着一整套对策在机体所感到的麻痹的作用下出现和消失的下限，而这套对策是理智的所在部位，它们以神话的形式自我展现观念，这些观念则是虚幻的，如同园林极乐鸟在交尾期出于其物种的诗才而创作出诗意不可言喻的作品。

这种理智观念认为，理智是一种独立的活动，最初受这活动自己控制。凡是以为炫示美好感情能够取代对真理的探究，以为为了捍卫他们所称的主体的自由、自发和创造性，就必须下决心结盟对抗自然的人都反对这种理智观。例如，他们应当与当代语言学的某些流派结盟，但这种语言学的哲学和方法论取向是与他们相对立的，因为在先驱成功地进行了语言分析之后，它致力于解决言语综合所提出的互补问题，并且在决定论的道路上走得更远。在这里，提及这种观点变化引起的语言学自身的论争，是没有用的；我自己更不关心这些论争，何况自 1945 年以来（L.-S.：5，第 2、13 章），我一直专门关心社会生活现象和转换规则的艺术方面，但也不想摒弃结构语言学的教导。有人声称结构语言学已经过时，可是他们甚至不知道，随着遗传密码的发现和破译，这门学问已取得自然而又客观的地位。遗传密码是一种为所有生命形态应用的普遍语言，从微生物直到高等哺乳动物，中间经过植物。在这种普遍语言中我们可以看到分解的语言是其在另一层面上的模型的绝对原型。这就是说，起初是由分立单位组成的有限整体，这些单位是化学的或音位的基础，本身没有意味，但它们按各种不同方式组合成高级的单位——语言的词或核苷酸的三联体（triplet de nucléotide），这些高级单位有的规定确定的意义，有的规定确定的化学基质。同样，语言的词或遗传密码的三联体又组合成“词组”（phrase），生命以 DNA 的分子形式记写它们，DNA 本身也荷载另一种意义，其消息由

给定类型的某种蛋白质规定。如我们所知道的那样，自然界在历时几十亿年对先期从人文科学假借来的一个模型的寻找中毫不犹豫地选择了在我们看来与特洛贝茨科伊（Troubetzkoi）和雅各布森（Jakobson）的名字相联系的那个模型。

语言学家之间进行的专业讨论是一回事；某些哲学家以为可以滥用这些讨论，则完全是另一回事。他们天真地妄想，只要在陈述过程中把注意力从语言代码移开，语言学家就能把被他们犯渎圣罪的前辈败坏声誉的自由而有创造性的主体的塑像重新置于其基座上。这有点像人们以为人的做爱方式使他们摆脱遗传密码的约束。不过，若这密码并不存在，那么，他们就一无所有，而仅仅因为这密码存在，他们才具有极有限的使用它的本领，这种本领只有很小的、独立于他们的意识和意志的变异。一切语言都潜在地预先存在于话语从中提取的每个表述之中，如同所有染色体组（génome）都潜在地预先存在于特定个人身上，而这些个人是由其他个人通过偶然事件或选择性姻亲关系的作用而交配产生的。

当语言学家强调，语言即使缩归为有限的规则总体也仍能产生无限的话语时，他们提出一条近似的但从严格运作的观点看来是合法的命题；因为可能组合非常丰富，以至整个情形实际上看来似乎是这相对的公式具有绝对的有效性。当哲学家试图根据这条方法规则引出形而上学的推论时，情形就不同了。一个有限的规则总体有理由动用有限的语汇来编制其长度不受严格限制的词组，但这些词组至少在所说的语言中倾向于随着它们趋近某个阈限并越过它而迅即变成很不可能的，因而只能产生一个有限话语本身；即便世代相继，每一代都包括以百万计的说话者，这也决不会穷尽组合。

因此，一个有限规则总体能产生一个实际上无限的运作系列这一点非常令人感兴趣。但同样令人感兴趣的是，事实上始终彼此不同的个人乃由有限遗传密码的运作产生。哲学家把兴趣焦点从密码有限性转移到运作无

限性。他们似乎认为，当人的思维作为原因时，相对于其结果的相对不确定性而言密码便成为第二性的。为了认识和理解人体构造，重要的不是要知道人总是有一颗心脏、两个肺、一根消化管和一个神经系统，重要的是据说应把注意力转向统计性涨落，例如，某个人身高 175 厘米，另一个身高 167 厘米，后者面孔较圆，前者面孔较长，等等。我们可以期待对这些细节有一个饶有兴味的解释。不过，生物学家有理由把这解释降到他们的主要关心范围的后沿。为此，他们暂时认定，每个基因都不是严格地决定一个性状，而都是决定一些近似的阈限，一些外部的偶然因素使性状在这些阈限之间变动。

如同在遗传学上的情形，言语表述也即可能组合实际上也无限地多，而这首先是因为可能起作用的元素和规则数目之大令人难以置信。统计学家告诉我们，两对染色体（chromosome）决定四个可能的染色体组，与几对染色体相应的是一个包括 2^n 个染色体组的可能种群，也即在人的情形里为 2^{23}。因此，若假想地设定一切条件都相同，则两对父母亲产下两个相同小孩的几率为 $(1/2^{23})^2$ 的数量级，即几万亿分之一的机会。然而，语言的组合比生命的组合更为丰富。我们可以明白，即使理论上认为这组合是有限的，事实上，两个足够长的相同表述在可观察的限度内也没有机会重复出现，哪怕还没有考虑到历时的变化。这些变化不以主体的意识和意愿为转移，乃在标志着语言进化的语音和语法突变和标志着生命进化的生物学突变和其他事件，如染色体的杂交、跨越、移位等作用下发生；结果，在经过一定时间之后，仅仅由于这期间遗传或语言的信息库发生了变化，所以同样的词组或同样的染色体组就不可能再重新出现。

不过，我们还知道哲学家因宣扬视角反转而发生的这种真正的认识论反常的深刻原因。哲学家不知道研究者的首要职责是解释可能存在的东西，把其余的暂时保留起来，却去主要致力于布置一个掩蔽所，让人的同一性这个可怜的宝贝藏身其中。无理性的主体和无主体的理性两者不可兼

得。因此，他们宁可要前者而舍弃后者。不过，如果说所考察的神话本身作为荒谬的故事出现，那么，有一种隐约的逻辑支配着这一切荒谬故事之间的关系。这样，充满非理性的思维甚至在还没有随着科学知识的出现而把理性内在化从而本身也变成理性的之前，就已浸泡在构成其某种外部环境的理性之中。这在哲学上和历史上被称为“意识的进步”。它正相应于以两种形式预先存在的理性的这种内在化过程。一种形式理性是宇宙内在的理性，没有它，思维就不可能达致把事物接合起来，任何科学也就都不可能；另一种形式是包含在这宇宙之中的客观思维，它甚至在这种环境理性被主观化并被征服以便驯化之前便已独立地、理性地起作用。

结构主义接受这些公设，进而向各门人文科学提出一种认识论模型，它的力量之大，是它们以前所拥有的各种认识论模型无法比拟的。实际上，结构主义发现了事物后面的统一性和连贯性，而仅仅简单描述从认识观点看来可以说是一盘散沙的事实，是不可能揭示这统一性和连贯性的。结构主义变更观察的层面，从经验事实这边考察把它们连结起来的关系，从而发现并证实，这些关系比它们所连结的事物更简单，也更容易理解，而这些事物的最后本质可能仍是无法理解的，但这种暂时的或永久的蒙蔽性却没有像从前那样成为对它们做解释的障碍。

其次，结构主义把人重新整合进自然，并且，如果说它允许对主体——这个讨厌的宠儿长期占据哲学舞台，要求得到排他的专门关注而阻碍一切严肃的探究——做抽象，那么，人们也没有充分注意到，它引起了其他一些推论，而在那些曾以宗教的名义批判语言学家和种族学家的人看来，这些推论蕴涵的意义应当得到好评和重视。因为，结构主义是坚决的目的论（L.-S.：23，第 14～15 页）；合目的性（finalité）长期被仍充满机械论（mécanisme）和经验主义的科学思想废止，正是结构主义恢复了它的地位，使它重新得到尊重。以人身的神圣价值批判我们的教徒如果忠于这些价值本身，则应换一种方式进行论证。他们应当说，如果你们所用的一切

方法所假定的合目的性不在意识之中，也不在主体之中（你们试图把它置于它们的这边），那么，如果它不在它们之外，又可能在哪儿呢？他们还诱导我们从中引出一些推论……他们并没有证明主体是什么，尽管在这些羞羞答答的自命不凡者看来，他们的自我重于他们的神。

不过，也不要把上述议论当作一种劝诱，这在一个毫无宗教牵挂的人看来是无法理解的。无疑，结构主义注意倾听数学家从纯逻辑观点出发而反对的论证，重视为大部分生物学家（穆尔黑德—卡普兰）（Moorhead-Kaplan）所尊重的新达尔文主义的不足甚至矛盾。我们可能会借重这种深重、迟钝、执拗、无可名状的意愿来说明这样的事实：自从宇宙创生以来的几十亿年里，宇宙和连带的人用皮亚杰有分寸的措辞（本书第676页）来说一直处于“永久的构造之中”。但是，甚至这种意愿也与任何神学毫无共同之处。如果说结构主义甚于我们前人的自然主义和经验主义，更没有表明科学和信仰相调和，对科学的辩护也更不得力，那么，它却感到有可能解释宗教感情在人类历史上已经并且现仍占有的地位，并证明其有效。这是一种模糊的直觉：世界和心灵间的鸿沟、因果性和合目的性不是相应于事物的实在性，而是相应于意识所趋的极限，意识的各个理智的和心理的手段与意识对象的尺寸和本质都毫无可比之处。我们无法克服这个二律背反，但这并不排除，自从天文学家使我们熟悉膨胀宇宙的形象以来，我们变得比较容易适应这个二律背反了。因为，如果说一次爆炸（感觉经验只允许我们在瞬间领会这现象，从中也辨别不出什么，因为它太迅速、突然，许多细节我们无法知晓）可能等同于这样的情形：这种对于我们自己的运动范围的尺度而言是无限缓慢的宇宙膨胀仅仅在我们甚至无法加以表示的、只能由计算给出抽象概念的时空尺度上才有表现，那么，也许并非那么令人难以置信的是，清醒意识在刹那间形成的计划以及适用于把它付诸行动的手段可能以无限缩小的尺度在性质上等同于这种模糊的意愿。后者经过几百万年的漫长时间，通过迂回曲折的路径学会借助一些透明窗子

来确保兰科植物传粉。这些窗子让光线通过，以便吸引昆虫，把它们引向封在唯一的囊中的花粉；或者，用花的分泌物把它们弄醉，使它们摇摇晃晃，失去平衡，沿着一个导向正确的滑板下行，或跌入一个充满水的小坑；或者，设置一个陷阱，当无知的昆虫接触花粉时，便启动这机关而被囚；或者，花的形状使昆虫误以为是它的妻子，便妄图与之交配，结果对这植物进行了真正的授精；或者，适当设置一根细小的销键，使黏性的囊不喷出花粉，但蜂采蜜时必定会用头推它，然后这昆虫把花粉带入另一朵花……

因此，萨特（Sartre）（第 89 页）赋予结构以与实践—惰性（pratico-inerte）同等的地位，但条件是人们应认识到，“这种无人的事物同时又是由人打开的物质，从而带有人的痕迹”，由此开始做了妥协，但这在根本上还是不能接受的。因为，他继续说：“你在自然界里找不到语言学家所描述的各个对立。自然界只知道各种力量都是独立的。各种物质元素相互联系，相互作用。但是，这种联系始终是外在的。这不涉及如阳性对阴性、复数对单数那样的内在关系，也即不涉及这样的系统，在其中，每个元素的存在都是所有其他元素存在的条件。”这些斩钉截铁的论断让人摸不着头脑。男和女、正和负、右派和左派——人们知道，这从 1957 年起便有了客观的存在——的对立和互补似乎不是处于生物和物理的自然界之中，没有证明自然界中各种力量相互依从！有一种哲学把辩证法局限于人类历史，禁止它进入自然界居留。与这种哲学相反，结构主义倒愿意承认，自己用心理语汇表述的各个观念可能仅仅是对有机界以及甚至物理界的真理的探索性逼近。当代科学最明显的取向之一是，证明野性思维的直觉是有效的，从而常常成功地使可感觉的东西与可理解的东西、定性的东西与几何般严格的东西相调和，使人隐约感到自然界是一个巨大的语义场，“在那里，每个元素的存在都是所有其他元素存在的条件”。没有一种类型的实在不

可以还原为语言，但是，按照诗人的说法，“教堂里熙熙攘攘的常客有时口出含混的言语”，只是自从发现了遗传密码之后，我们才知道，这些言语不是含混的，也不是断断续续的。

二元的区分不仅存在于人类语言之中，在某些动物的交往方式中也可看到它们。例如，在蟋蟀那里，节奏的简单反转（x，y/y，x）就改变了消息的性质，雄性向雄性尖鸣，是为了驱赶敌手，雄性向雌性尖鸣，是为了吸引性伙伴（Alexander）。花的形状从三叠纪到第三纪末发生了令人不可思议的按几何方式的进化，从开始时的无定形过渡到先是二维径向对称，然后是分布在同一平面上的四或五个可以辨认的单位，再往后是三维结构，最后是两侧面对称。这一切变化都蕴涵着传粉昆虫的互补进化，这种进化总是适应着植物的进化（Becker），与后者结成的那些关系若属于思维领域，则可以毫不犹豫地称为辩证的。对于人们可以向自然领域索要的各种力量的这种相互依从关系，怎样做较好的说明呢？

在另一个与人更接近的领域里，沟通在我们看来是与敌对和战争相对立的。然而，哺乳动物有一种激素，它的功能是确保细胞在某些生理过程中进行沟通。这看来一如引起变形虫（amibe）发生社会性聚集的聚集素（acrasine）；这种现象本身又导源于这些原生动物对它们食用的细菌的原始吸引力，这些细菌也分泌同样的物质。这样，人们决心以非常辩证的方式从作为社交性形式的沟通过渡到社交性本身，后者被认为是捕食性的下限（Bonner）。至少在低等有机体那里，社会性生活产生于一个化学阈限，它对于个体相互吸引来说是相当高的，但又恰恰低于这样的程度：这种贪欲变得较强，以至它们相食。人们期待着生物化学的进步，同时让伦理学家去操心关于这些观察材料是否还有什么别的教益可以汲取的问题。

当我在《野性的思维》中（第270～272页）解释说，我们给鸟取的名字是一种迹象，它表明，鸟种的集合使我们想起人类社会也有一种隐喻性对应物时，我不怀疑，鸟的大脑和我们的大脑之间也客观地存在同样类型的一

种关系。实际上，似乎从爬行纲（哺乳动物和鸟类的共同起源）开始，哺乳动物的大脑进化和鸟类的大脑进化就走上了歧离的路线，但导致互补的结局。在高等哺乳动物那里，理智的运作由包裹整个脑的皮层进行，皮层里面有带沟回的小脑体。相反，在鸟类那里，如同由于拓扑转换的作用，同样的运作（然而，其较为简单的代码与记写在皮层中的代码属同一类型）则交由带沟回的小脑体的上层进行，这些小脑体几乎构成整个脑，且不完全地包裹占据顶部的一条沟回的原基皮层（Stettner-Matyniak）。一个隐喻总是在于援用一个总体的和默示的语义场的一个部分的职司来使人想起这同一个整体的一个互补部分。因此，我们可以说，在各个可能的脑组织的场中，哺乳动物的大脑和鸟的大脑各自呈现对方的隐喻形象。

结构主义立志在可感觉的东西和可理解的东西之间架起桥梁，讨厌一切牺牲一个方面去支持另一个方面的解释。就此而言，它从丢勒之后的达西·温特沃斯·汤普森（本书第727～728页）一类人那里得到鼓励。他们在可理解的、抽象的关系为一方，生动形式为另一方——我们不敢说，人们能用审美直觉和跟同一类型形式的实际接触以外的其他手段来区别它们——的两方之间建起逐项对应关系。生动的形式首推人的面容，人们乐意从那里观察个性及其情感和心理特征的有形表现。哪个森林守护人能说出他如何准确地从远处认出一棵树？然而，一台计算机用一个包容大约1 000个指令的程序，就足可描绘一些树，而一个植物学家通过改变参量就能轻而易举地从中认出冷杉、柳、栎树……于是，人们可能以为属于纯定性范围的一些差异，现在归结为一套简单的数学性质。（Eden，载Moorhead - Kaplan，第55页）

立体化学理论把气味的系列——人们可能认为它是不可穷尽的，也是无法描述的——化归为七个基本值（醚、樟脑、麝香、花、薄荷、刺激、腐烂），它们按不同方式组合成音位的构成单位，从而产生这些嗅觉立即可以认出却又难以形容的气味：它们在我们看来是玫瑰、石竹、韭、葱或鱼的气

味。这个化学理论把这些可感觉的值化归为许多简单或复杂的几何形状，它们是有气味的分子所特有的。每一种形状都位于或不位于一个感受器之中，后者感受与其形状相适应的形状。因此，感受器被特化，只对某种类型分子做出反应（Amoore；Grive）。无疑，这理论本身并未得到公认（Wright），但它在滋味化学那里可能变得灵活而又细致起来。滋味化学用机体的一种蛋白质在与某些分子接触时所发生的形状变化来解释糖的味觉；这样一种几何变化的讯息经中继一直传到大脑，在那里表达为对适当味觉的认识（Lambert）。鸟鸣说明了相反的情境。它们的叫声之美妙动听，其特征是无法形容的，也不可能用声学语汇作任何描述。这是因为，它们的转调非常迅速而又复杂，人耳感知不了这些转调，或者只能感知其片段。然而，这种隐秘的华彩在示波图上以几何形状让人直接可见。在示波图上，各个鸟种的鸣叫声图示成令人难以置信的精妙细致的形状而变得完全可以感知（Greenwalt），这些形状令人想起象牙工艺品杰作或者别的令人赏心悦目的珍玩。

实际上，被有些人贬为无谓的、堕落的游戏的结构分析所以能在心灵中出现，仅仅是因为它的模型已在身体之中。我已指出（本书第730页），对从鱼到猫和猴的各种动物的视觉机制的研究已取得长足进展。它们表明，皮层适当区域里的每个细胞都追踪已由多种类型视网膜细胞和神经节细胞开始的分析，这许多种类型细胞每一种都对一种特征刺激做出反应：运动方向、运动对象的尺寸或小物体运动的相对速度，等等。因此，首先是眼睛，然后是大脑并不对互相独立的对象、独立于显示其轮廓的背景的物体做出反应。直接视觉的原材料（如果可以这样指称）就在于种种二元对立，诸如简单和复杂、亮和暗、暗底上的亮和亮底上的暗、视轴是直的还是斜的而定的从高到低的和从低到高的运动，等等。（Pfeiffer；Hubel；Michael）因此，结构主义的思维沿着被人们指责为过分专一于理智的道路而恢复了深刻的、有机的真理，并把它们带到意识的表面。只有采取这种思

维的人才能以内心体验意识到这种思维的运用所带来的这种充实感，同时，心灵由此而感到真正在与身体沟通。

以上的反省并不构成一个论点。它们更不是在酝酿一种哲学。我希望人们把它们看做一种自由的畅想。其间，主体在短时间里脱离了他的任务，却又还不知道将会再次投身怎样的任务，于是在这短时间里不免会陷于混乱的错误之中。写这部巨作，花了八年时间。我很快可能也成为一个局外人，把它看做似乎是旁人的著作。在对它做最后的回顾时，我认为我能够理解，并且在某种程度上能够谅解人们对它所抱有的多方疑虑。我以为，这种疑虑似乎缘于这项事业的双重佯谬性。如果说从中可以得出结论，那么，这首先是：没有一个神话或神话的一个版本同别的神话或版本相同；每个神话表面上看似乎无根由地突出一个无谓的细节，又说不出什么理由地没完没了地强调它，但事实上都试图在说与另一个神话就这问题所说的相反的话，即每个神话都是不同的。然而，总起来看，它们又全都回到同样的事物上，并且，如歌德对植物所断言的，“它们的群集引向一条隐藏的法则”。

第二个佯谬则是：我认为是充满意义的一部著作在其他人看来变成一种毫无意义的形式的展开。不过，这意义正是包含在体系的内部，并且如同经过压缩。人们在处置新大陆土著文化所代表的数量巨大的种族学材料时没有能力把它们纳入到这体系的内部，而这证明他们对这许多材料的内在意味一无所知；从外部来看，这意味已被消除。因此，无怪乎哲学家们感到可能与己无关。他们也确实如此。这项事业的意义他们是看不到的。比较有直接关系的符号学家和种族学家则不同，前者关注形式，后者关注内容。

拿我自己来说，我从我曾生活在其中的内部来考察我的著作也好，从它现在所处的、远离而消失在我的过去之中的外部来考察它也好，现在我都更加明白，我如此写成的四步曲应当终结于俗话所说的神的迟暮，或者

更确切地说，终止于更晚的时期，也是更严峻的时期，预示继神的迟暮（这使幸福而又自由的人类得以降世）之后是人的迟暮。因此，在我生涯的晚期，神话，以及经过它们，这个讲述人类历史和它在其中展开的宇宙历史的最高神话留给我的最新形象又把我带回到我生涯开始时的那种直觉。如我在《忧郁的热带》中所说明的那样，这直觉令我从太阳西沉的诸阶段，也即守望着天上景观从渐趋复杂的布局直到在夜幕的吞噬中淡出而归于消没，去探究我以后要研究的关于神话的事实和我必须解决的有关问题的模型：庞大而又复杂的构造物，它呈现斑斓色彩，在分析家的注视下展现，如花朵般慢慢开放，然后重又闭合，最后在远处消没，仿佛从来未曾存在过。

这个形象不也是人类本身以及人类以外一切生命表现，如鸟、蝴蝶、贝壳类动物和其他动物、植物及其花的形象吗？它们的进化发展出各种形态，使之多样化，但始终是为了使它们趋于灭亡，并且，最后，当自然界、生命、人类以及这一切精妙而又细致的作品即语言、社会制度、习俗、工艺品和神话等燃放了它们的最后烟火之后，它们也就荡然无存了。因此，我的分析通过表明神话的严格配置，进而赋予它们以客体存在的地位，由此来使客体，即宇宙、自然和人的神话性突出地显现出来。这些客体在几千年、几百万年、几十亿年的漫长时间里，所做的一切无非是像一个宏大神话体系那样，施展其组合本领，然后随着败象毕现而走向衰退乃至消亡。

生成所有其他对立（它们在神话中所在多有，这四卷书概略列述了它们）的基本对立乃如同哈姆雷特（Hamlet）以更为轻信的抉择的形式陈述的对立。因为，存在和非存在之间的抉择不属于人做的事。与人的历史共存的，仅当人退出宇宙舞台才停止的一种心理努力迫使人接受这两个相矛盾的明显事实，两者的冲突开动人的思维，并引发无限系列的二元区分，以便中和两者的对立，而这些区分根本不解决这个原初二律背反，只是以越缩越小的尺度重现这二律背反，并使之永存。这两个事实一个是存在的实在性，

人越来越深刻地从自身体验到这一点，人认识到唯有他自己能够将理由和意义赋予他的日常活动、他的道德和情感生活、他的政治选择、他在社会和自然界中的言行、他的实用事业以及他的成就。同时，另一个是非存在的实在性，对非存在的直觉是与对存在的直觉不可或离的，因为要由人去生活和斗争，思维和相信，尤其保持勇气。但是，也始终不离相反的信念。他以前并不在地球上存在，他不会永远存在下去，并且，随着他不可避免地从一颗行星的表面消失，这行星也注定要灭亡。他的劳作、他的痛苦、他的欢乐、他的希望和他的作品都将变得好像没有存在过似的，因而也不会有意识来保存对这些转瞬即逝的运动的记忆，唯剩下迅速消失在从此之后毫无表情的脸上的一个世界的某些特征所废止的笔录：它们曾经发生过，也就是说，只留下无。

1967年10月于巴黎—1970年9月于利涅罗尔





附录

参考文献
神话索引





参考文献

为了不改变上几卷参考文献目录中已出现过的著作的序号，这里把新引用的每个著作者的著作接着排列下去，而不考虑发表的日期。

缩写表

AA	*American Anthropologist*.
APAMNH	*Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, New York.
ARBAE	*Annual Reports of the Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C.
BAMNH	*Bulletins of the American Museum of Natural History*, NewYork.
BBAE	*Bulletins of the Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C.
CC	Lévi-Strauss, C. (Io).
CNAE	*Contributions to North American Ethnology*, Washington, D. C.
CUCA	*Columbia University Contributions to Anthropology*, New York.
E. B.	*voir*: Albisetti, C. e Venturelli, A. J.
HSAI	*Handbook of South American Indians*, *BBAE 143*, 7 vol., Washington, D. C., 1946-1959.
IJAL	*International Journal of American Linguistics*.

JAFL	*Journal of American Folklore.*
JRAI	*Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*
JSA	*Journal de la Société des Américanaistes.*
L. -S.	Lévi-Strauss, C.
MAAA	*Memoirs of the American Anthropological Association.*
MAFLS	*Memoirs of the American Folk-Lore Society.*
MAMNH	*Memoirs of the American Museum of Natural History*, New York.
MC	Lévi-Strauss, C. (15).
Nim.	Nimuendaju, C.
OMT	Lévi-Strauss, C. (24).
RBAAS	*Reports of the British Association for the Advancement of Science.*
SWJA	*Southwestern Journal of Anthropology.*
UCPAAE	*University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, Berkeley.
UWPA	*University of Washington Publications in Anthropology*, Seattle.

Abrams, L.:

Illustrated Flora of the Pacific States, 4 vol., Stanford-London, 3[e] ed., 1955-1960.

Abreu, J. Capistrano de:

Rã-txa hu-ni-ku-i. A lingua dos Caxinauas, Rio de Janeiro, 1914.

Adamson, Th.:

"Folk-Tales of the Coast Salish", *MAFLS*, 28, 1934.

Ahlbrinck, W.:

"Encyclopaedie der Karaiben", *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 27, 1, 1931* (trad. française par Doude van Herwinjen, miméogr. Paris, 1956).

Albisetti, C. e Venturelli, A. J.:

Enciclopédia Bororo, vol. I, Campo Grande, 1962; vol. II, *ibid*, 1969.

Alexander, R. D.:

"The Evolution of Cricket Chirps", *Natural History*, 75, 9, 1966.

Allison, S. S:

"Account of the Similkameen Indians", *JRAI*, 21, 1892.

Amoore, J. E., Johnston Jr. and Rubin, M.:

"The Stereochemical Theory of Odor", *Scientific American*, 210, 2, 1964. Anderson, D. D.:

"A Stone Age Campsite at the Gateway of America", *Scientific American*, 218, 6, 1968.

Andrade, M. J.:

"Quileute Texts", *CUCA*, 12, New York, 1931.

Angulo. J. de et Beclard d' Harcourt, M.:

"La musique des Indiens de la Californie du Nord", *JSA*, n. s., 23, 1931.

Angulo, J. de and Freeland. L. S.:

(1) "The Lutuami Language", *JSA* n. s., 23, 1931.

(2) "Two Achumawi Tales", *JAFL*, 44, 1931.

(3) "Miwok and Pomo Myths", *JAFL*, 41, 1928.

Aoki, H.:

"On Sahaptian-Klamath Linguistic Affiliations", *IJAL*, 29, 1963.

Andubon, J. J.:

Scènes de la nature dans les États-Unis et le nord de l'Amérique, trad. par Eugène Bazin, 2 vol., Paris, 1868.

Aufenanger, H.:

(2) "The Ayom Pygmies Myth of Origin and their Method of Counting", *Anthropos*, 55, 1-2, 1960.

Bailey, F. L.:

"Navaho Foods and Cooking Methods," *AA*, 42, 2, 1940.

Ballard, A. C.,:

(1) "Mythology of Southern Puget Sound," *UWPA*, 3, 2, 1929.

(2) "Some Tales of the Southern Puget Sound Salish", *UWPA*, 2, 3, 1927.

(3) "Calendric Terms of the Southern Puget Sound Salish", *SWJA*, 6, 1, 1950.

Bancroft, H. H.:

The Native Races of the Pacific States of North America, 5 vol., London, 1875-1876.

Bannef, H.:

(1) "Mitos dos Indios Kayapó", *Revista de Antropologia*, 5, 1, São Paulo, 1957.

Barbeau, C. M.:

(3) "Contes populaires canadiens", *JAFL*, 29, 1916; 30, 1917; 32, 1919.

(4) "Loucheux Myths collected by Ch. Camsell", *JAFL*, 28, 1915.

Barker, M. A. R.:

(1) "Klamath Texts", *Univ. of Calif. Publ. in Linguistics*, 30, 1963.

(2) "Klamath Dictionary", *Univ. of Caif. Publ. in Linguistics* 31, 1963.

(3) "Klamath Grammar", *Univ. of Calif. Publ. in Linguistics*, 32, 1964.

Barnett, H. G.:

(1) "Culture Element Distributions: Ⅶ. Oregon Coast", *AnthroPological Records*, 1, Berkeley, 1937-1939.

(2) "Culture Element Distributions: Ⅸ. Gulf of Georgia Salish", *ibid.*

(3) "The Coast Salish of British Columbia", *Univ, of Oregon Monographs*, *Studies in Anthropology*, 4, 1955.

Barrett, S. A.:

(2) "Pomo Myths", *Bulletin of the Public Museum of the City of Miwaukee*, 15, 1933.

(3) "The Material Culture of the Klamath Lake and Modoc Indians of Northwestern California and Southern Oregon", *UCPAAE*, 5, 4, 1910.

Baudelaire, Ch.:

"Richard Wagner et *Tannhäuser* à Paris", *CEuvres complètes*, éd. de la Pléiade, Paris, 1961.

Beauchamp, W M.:

"Onondage Tale of the Pleiades", *JAFL*, 13, 1900.

Becher, H.:

(1) "Algumas notas sôbre a religião e a mitologia dos Surára", *Revista do Museu Paulista*, 11, São Paulo, 1959.

Becker, H. F.:

"Flowers, Insects and Evolution", *Natural History*, 74, 2, 1965.

Beckwith, M. W.:

(2) "Mythology of the Oglala Dakota", *JAFL*, 43, 1930.

Beidelman, T O.:

"Swazi Royal Ritual", *Africa*, 36, 4, 1966.

Bent, A. C. :

Life Histories of North American Birds, n. ed. , 20 vol. , New York, 1963.

Benveniste, E. :

Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, 2 vol. , Paris, 1969.

Berreman, J. V. :

"Tribal Distribution in Oregon", *MAAA*, 47, 1937.

Bloomfield, L. :

(1) "Sacred Stories of the Sweet Grass Cree", *Bulletin 60*, *Anthropological Series* 11, *National Museum of Canada*, Ottawa, 1930.

(3) "Menomini Texts", *Publications of the American Ethnological Societly*, 12, New York, 1928.

Boas, F:

(2) "Tsimshian Mythology", *31stARBAE* (1909-1910), Washington, D. C. , 1916.

(4) ed. : "Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes", *MAFLS*, 11, 1917.

(5) "Zur Mythologie der Indianer von Washington und Oregon", *Globus*, 63. 1893.

(7) "Kathlamet Texts", *BBAE 26*, Washington, D. C. , 1901.

(8) "The Eskimo fo Baffin Land and Hudson Bay", *BAMNH* 15, New York, 1901-1907.

(9) "Kutenai Tales", *BBAE 26*, Washington, D. C. , 1918.

(10) "Chinook Texts", *BBAE 20*, Washington, D. C. , 1894.

(12) "The Mythology of the Bella Coola", *MAMNH*, 2, 1900.

(13) "Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas", *Sonder-Abdruck aus den Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 1891-1895, 23-27, Berlin.

(14) "Traditions of the Tillamook Indians", *JAFL*, 11, 1898.

(15) "The Origin of Death", *JAFL*, 30, 1917.

(16) "Second General Report on the Indians of British Columbia", *RBAAS*, 60, 1890.

(17) "The Indian Tribes of the Lower Fraser River", *RBAAS*, 64, 1894.

(18) "Twelfth and Final Report... [on] the North-Western Tribes of, Canada", *RBAAS*, 68, 1898.

(19) "The Kwakiutl of Vancouver Island", *MAMNH*, 8, *part* 2, 1909.

(20) "Current Beliefs of the Kwakiutl Indians", *JAFL*, 45, 1932.

(21) "Fifth Report on the Indians of British Columbia", *RBAAS*, 65, 1895.

(22) "Kwakiutl Tales", *CUCA*, 2, New York, 1910.

(23) "Tsimshian Texts (New Series)", *Publications of the American Ethnological Society*, 3, 1912.

(24) "Bella Bella Taes", *MAFLS*, 25, 1932.

(25) "Alexander Francis Chamberlain", *JAFL*, 27, 1914.

(26) *Primitive Art*, *Oslo*, 1927.

Boas, F. and Hunt, G.:

(1) "Kwakiutl Texts", *MAMNH*, 5, 1902-1905; 14, 1906.

(2) "Ethnology of the Kwakiutl", *35th ARBAE*, Washington, D. C. , 1921.

Bonner, J. T.:

"Hormones in Social Amoebae and Mammals", *Scienific American*, 220, 6, 1969. ,

Borden, Ch. E.:

"Radiocarbon and geological dating of the Lower Fraser Canyon archaeological sequence", *Proceedings of the Sixth International Conference on Radiocarbon and Tritium Dating*, Pullman, Washington,

1965.

Bowers, A. W. :

(1) *Mandan Social and Ceremonial Organization*, Chicago, 1950.

Brasher, R. :

Birds and Trees of North America, 4 vol. , New York, 1961-1962.

Brehm, A. E. :

(1) *Brehms Tierleben. Allgemeine Kunde des Tierreichs*, Leipzig und Wen, ro vol. , 1890-1893.

(2) *La Vie des animaux*, 4 vol. , Paris, s. d.

Bretz, J. H. , Smith, H. T. U. and Neff, G. E. :

"Channeled Scabland of Washington: New Data and Interpretations", *Bulletin of the Geological Society of America*, 67, 8, August 1956.

Bright, W. :

"The Karok Language", *UCPAAE*, 13, 1957.

Bronowski, J. :

"Human and animal languages", *in*: *To Honor Roman Jakobson*, la Haye, 1967.

Browman, D. L. and Munsell, D. A. :

"Columbia Plateau Prehistory: Cultural Development and Impinging Influences", *American Antiquity*, 34, 3, 1969.

Bryan, A. L. :

"Early Man in America and the Late Pleistocene Chronology of Western Canada and Alaska", *Current Anthropology*, 10, 4, 1969.

Buchler, I. R. and Selby, H. A. :

"A Formal Study of Myth", *Center of Intellectual Studies in Folklore and Oral History*, *Monograph Series* 1, Austin, 1968.

Buechner, H. K. :

"The Bighorn Sheep in the United States", *Wildlife Monograph* 4, The Wildlife Society, Washington, D. C. , 1960.

Cadogan, L. :

(4) "Ayvu Rapita. Textos miticos de los Mbyá-Guarani del Guaira", *Antropologia*, 5, *Boletim*, *227*, Universidade de São Paulo, 1959.

Câmara Cascudo, L. de:

Dicionário do Folclore Brasileiro, 2e éd. , Rio de Janeiro, 1962.

Campana, D. del:

"Contributo all' Etnografia dei Matacco", *Archivio per l'*, *Antropologia e la Etnologia*, 43, 1-2, Firenze, 1913.

Chamberlain, A. F. :

"Report on the Kootenay Indians of South-Eastern British Columbia", *RBAAS*, 62, 1892.

Clark, E. E. :

Indian Legends of the Pacific Northwest, Berkeley, 1953.

Cline, W. and al. :

"The Sinkaietk or Southern Okanagon of Washington", *General Series in Anthropology*, 6, Menasha, 1938.

Colbacchini (3): voir titre suivant.

Colbacchini, A. e Albisetti, C. :

Os Boróros Orientais, São Paulo-Rio de Janeiro, 1942.

Collins, J. M. :

"Distribution of the Chemakum Language" *in*: M. W. Smith, ed. (4).

Cooper, J. M. :

(2) "Scapulimancy", *Essays in Anthropology presented to A. L. Kroe-*

ber, Berkeley, 1936.

Copley, J. S. , ed. :

Ancient Hunters of the Far West, San Diego, Cal. , 1966.

Cornplanter, J. :

Legends of the Longhouse, Philadelphia-New York, 1938.

Crabtree, D. :

"A Technological Description of Artifacts in Assemblage I, Wilson Butte Cave. Idaho", *Current Anthropology*, 10, 4, 1969.

Cressman, L. S. :

(1) "Klamath Prehistory. The Prehistory of the Culture of the Klamath Lake Area, Oregon", *Transactions of the American Philosophical Society*, n. s. , 46, 1956.

(2) "Cultural Sequences at the Dalles, Oregon. A Contribution to Pacific Northwest Prehistory", *Transactions of the American Philosophical Society*, n. s. , 1960.

Curtin, J. :

(1) *Myths of the Modocs*, Boston, 1912.

(3) *Creation Myths of Primitive America*, London, 1899.

Curtis, E. S. :

The North American Indian, 20 vol. , New York, 1907-1930. N. ed. , New York, 1970.

Dablon, P C. :

Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux missions des PP. de la Compagnie de Jésus en la Nouvelle France les années 1670 et 1671, Paris, 1672.

Da Matta, R. :

"Mito e Autoridade Doméstica: Uma Tentativa de Analise de um Mito Timbira...", *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, 4, 1, Rio de Janeiro, 1967.

Dangel, R.:

"Bears and Fawns", *JAFL*, 42, 1929.

Davidson, G.:

"Coast Pilot of California, Oregon, and Washington", *U. S. Coast and Geodetic Survey, Pacific Coast*, Washington, D. C., 1889.

Dawson, G. M.:

"Notes on the Shuswap People of British Columbia", *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada*, 9 (1891), Montréal, 1892.

Delarue, P.:

Le Conte populaire français, Tome I, Paris, 1957.

Delarue, P. et Tenèze, M. L.:

Le Conte populairefrançais, Tome II, Paris, 1964.

Demetracopoulou, D.:

"The Loon Woman Myth: A Study in Synthesis", *JAFL*, 46, 1933.

Densmore, F.:

(2) "Chippewa Customs", *BBAE 86*, Washington, D. C., 1929.

(3) "Nootka and Quileute Music", *BBAE 124*, Washington, D. C., 1939.

Desbarats, P., ed.:

What they Used to Tell About. Indian Legends from Labrador, Toronto, 1969.

Dixon, R.:

(1) "Shasta Myths", *JAFL*, 23, 1910.

(2) "Maidu Myths", *BAMNH*, 17, 1902-1907.

(4) "Achomawi and Atsugewi Tales", *JAFL*, 21, 1908.

(5) "The Mythology of the Shasta-Achomawi", *AA*, 7, 1905.

(6) "The Northern Maidu", *BAMNH*, 17, 1902-1907.

(7) "The Shasta", *BAMNH*, 17, 1902-1907.

Dorsey, G. A.:

(5) "The Arapaho Sun Dance; the Ceremony of the Offerings Lodge", *Field Columbian Museum*, *Publ. 75*, *Anthropol. Series 4*, Chicago, 1903.

(8) *Traditions of the Caddo*, Washington, D. C., 1905.

(9) "Traditions of the Osage", *Field Columbian Museum*, *Publ. 88*, *Anthropol. Series 7*, 1, Chicago, 1904.

(10) "The Dwamish Indian Spirit Boat and its Use", *Bull. Free Museum of Science and Art*, Univ. of Pennsylvania, 3, 1901.

Dorsey, G. A. and Kroeber, A. L.:

"Traditions of the Arapaho", *Field Columbian Museum*, *Publ. 81*, *Anthropol. Series 5*, Chicago, 1903.

Dorsey, J. O.:

(1) "The ȼegiha Language", *CNAE*, 6, Washington, D. C., 1890.

(4) "The Gentile System of the Siletz Tribes", *JAFL*, 3, 1890.

Dorsey, J. O. and Swanton, J. R.:

"A Dictionary of the Biloxi and Ofo Languages", *BBAE 47*, Washington, D. C., 1912.

Dreyfus, S.:

Les Kayapo du Nord, Paris-la Haye, 1963.

Driver, H. E.:

"Culture Element Distributions: X. Northwest California", *Anthropological Records*, 1, 6, Berkeley, 1939.

Drucker, Ph.:

"The Northern and Central Nootkan Tribes", *BBAE 144*, Washington, D.C., 1951.

DuBois, C.:

(1) "Wintu Ethnography", *UCPAAE*, 36, 1, 1935.

DuBois, C. and Demetracopoulou, D:

"Wintu Myths", *UCPAAE*, 28, 1930-1931.

DuBois, C. G.:

"The Religion of the Luiseño and Diegueño Indians of Southern California", *UCPAAE*, 8, 1908.

Dumézil, G.:

(2) *La Saga de Hadingus. Du Mythe au roman*, Bibliothèque de l'École pratique des hautes études. Sciences religieuses, 66e volume, Paris, 1953.

(3) *La Religion romaine archaique*, Paris, 1966.

(4) *Idées romaines*, Paris, 1969.

Dumond, D. E.:

"Toward a Prehistory of the Na-Dene, with a General Comment on Population Movements among Nomadic Hunters", *AA*, 71, 5, 1969.

Eaton, J. H.:

"Description of the True State and Character of the New Mexican Tribes", *In*: Schoolcraft, H. R.: *Information Respecting the... Indian Tribes of the United States..., part 4*, Philadelphia, 1854.

Edel, M. M.:

"Stability in Tillamook Folklore", *JAFL*, 57, 1944.

Eells, M.:

(1) "Traditions and History of the Puget Sound Indians", *The American*

Antiquarian and Oriental Journal, 9, Chicago, 1887.

(2) "Puget Sound Indians", *The American Antiquarian and Oriental Journal*, 10, Chicago, 1888.

(3) *The Twana, Chemakum and Klallam Indians of Washington Territory*, Facsimile Reproduction, Seattle, 1964.

Ehrenreich, P.:

(2) "Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt", *Zeitschrift für Ethnologie*, 37, 1905 (Supplément).

Elliott, W C.:

"Lake Lilloet Tales", *JAFL*, 44, 1931.

Elmendorf, W. W.:

(1) "The Structure of Twana Culture [with] Comparative Notes on the Structure of Yurok Culture [by] A. L. Kroeber", *Research Studies, Monographic Supplement 2*, Pullman, 1960.

(2) "Linguistic and Geographic Relations in the Northern Plateau Area", *SWJA*, 21, 1, 1965.

(3) "Geographic ordering, subgrouping, and Olympic Salish", *IJAL*, 35, 3, 1969.

Elmendorf, W. W. and Suttles, W:

"Pattern and Change in Halkomelem Salish Dialects", *Anthropological Linguistics*, 2, 7, 1960.

Elmore, F H.:

"Ethnobotany of the Navaho", The University of Mexico Bulletin, *Monograph Series*, 1, 7, 1944.

Encyclopédia Bororo: cf. Albisetti e Venturelli.

Engels, F.:

Anti-Dühring, trad. E. Bottigelli, Paris, 1950.

Erikson, E. H.:

"Observations on the Yurok: Childhood and World Image", *UCPAAE*, 35, 1943.

Farrand, L.:

(1) (Assisted by W. S. Kahnweiler) "Traditions of the Quinault Indians", *MAMNH*, 4, New York, 1902.

(2) "Traditions of the Chilcotin Indians", *MAMNH*, 4, New York, 1900.

(3) "Kalapooian Family", *BBAE* 30, Washington, D. C., 1907.

Farrand, L. and Mayer, Th.:

"Quileute Tales", *JAFL*, 32, 1919.

Felice, A. de:

Contes de Haute-Bretagne, Paris, 1954.

Fenton, W. N.:

"An Outline of Seneca Ceremonies at Cold Spring Longhouse", *Yale University Publ. in Anthropol.*, 9, New Haven, 1936.

Fletcher, A. C. and La Flesche, F.:

"The Omaha Tribe", 27th *ARBAE* (1905- 1906), Washington, D. C., 1911.

Fortes, M.:

"Totem and Taboo", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute... for 1966*, London, 1967.

Fournier, P.:

Les Quatre Flores de la France, n. ed., Paris, 1961.

Frachtenberg, L. J.:

(1) "Coos Texts", *CUCA*, 1, New York-Leyden, 1913.

(2) "Shasta and Athapascan Myths from Oregon (Collected by Livingston Farrand)", *JAFL*, 28, 1915.

(3) "Lower Umpqua Texts", *CUCA*, 4, New York, 1914.

(4) "Alsea Texts and Myths", *BBAE* 67, Washington, D. C. , 1920.

(5) "Coos" *in*: Boas, F. , *Handbook of American Indian Languages*, vol. 2, *BBAE 40*, Washington, D. C. , 1922.

Franciscan fathers, The:

An Ethnologic Dictionary of the Navaho Language, St. Michael, Arizona, 1910.

French, D:

"Wasco-Wishram" *in*: *Perspectives in American Indians Culture Change*, ed. by E. H. Spicer, Chicago, 1961.

Frikel, P. :

(3) "Os Xikrin", *Museu Paraense Emilio Goeldi*, *Publicaçôes avulsas*, 7, Belém, 1968.

Gartn, Th. R. :

(1) "Early Nineteenth Century Tribal Relations in the Columbia Plateau", *SWJA*, 20, 1, 1964.

(2) "Atsugewi Ethnography", *Univ. of California Publications. Anthropological Records*, 14, 2, 1953.

(3) "Kinship Terminology, Marriage Practices, and Behavior toward Kinamong the Atsugewi", *AA*, 46, 1944.

(4) "Emphasis on Industriousness among the Atsugewi", *AA*, 47, 1945.

Gatschet, A. S. :

(1) "The Klamath Indians of South-Western Oregon", *CNAE*, *2*, *two parts*, Washington, D. C. , 1890.

(2) "Der Tskan-Vogel", *Globus*, 52, 1887.

Gayton, A. H. and Newman, S. S.:

"Yokuts and Western Mono Myths", *Anthropological Records*, 5, 1, Berkeley, 1940.

Geist, V.:

"A Consequence of Togetherness", *Natural History*, 76, 8, 1968.

Gibbs, G.:

(1) "Tribes of Western Washington and Northwestern Oregon", *CNAE*, 1, Washington, D.C., 1877.

(2) "Vocabulary of the Nitkutemukh", *ibid.*

Gifford, E. W.:

(1) "Western Mono Myths", *JAFL*, 36, 1923.

(2) "Miwok Myths", *UCPAAE*, 12, 1917.

Gifford, E. W. and Harris, G. B.:

Californian Indian Nights Entertainments, Glendale, 1930.

Goddard, P E.:

(1) "Hupa Texts", *UCPAAE*, 1, 2, 1904.

(2) "Jicarilla Apache Texts", *APAMNH*, 8, 1911.

(3) "Chilula Texts", *UCPAAE*, 10, 1914.

(4) "Life and Culture of the Hupa", *UCPAAE*, 1, 1903.

(5) "Lassik Tales", *JAFL*, 19, 1906.

(6) "Kato Texts", *UCPAAE*, 5, 1909.

Godfrey, W. E.:

Les Oiseaux du Canada, Ottawa, 1967 (Musée National du Canada, Bull. 203, série biologique, 73).

Goethe, J. W. de:

Essai sur la métamorphose des plantes, traduit... par F. de Gingins Lassaraz, Genève, 1829.

Golder, F A. :

"Tales from Kodiak Islands", *JAFL*, 16, 1903.

Goldschmidt, W. :

"Nomlaki Ethnography", *UCPAAE*, 42, 4, 1951.

Gould, M. K. :

(1) "Okanagon Tales", *MAFLS*, 11, 1917 (cf. Boas *4*).

(2) "Sanpoil Tales", *MAFLS*, 11, 1917 (cf. Boas *4*).

Gould, R. A. :

"Seagoing Canoes Among the Indians of Northwestern California", *Ethnohistory*, 15, 1, 1968.

Graves, Ch. S. :

Lore and Legends of the Klamath River Indians, Yreka, Cal. , 1929.

Greenwalt, C. H. :

"How Birds Sing", *Scientific American*, 221, 5, 1969.

Grinnell, G. B. :

(3) *Blackfoot Lodge Tales*, New York, 1892.

Grive, J. :

"Les Molécules odorantes agiraient par leur forme et leur taille", *Science Progrès-La Nature*, 3343, 1963.

Grosso, G. H. :

"Cave Life on the Palouse", *Natural History*, 76, 2, 1962.

Guallart, J. M. :

"Mitos y leyendas de los Aguarunas del alto Marañon", *Peru Indigena*, 7, Lima, 1958.

Guiart, J. :

L'Art autochtone de la Nouvelle Calédonie, Nouméa, 1953.

Gunther, E. :

(1) "Klallam Ethnography", *UWPA*, 1, 5, 1927.

(2) "Klallam Folktales", *UWPA*, 1, 1925.

(3) "Ethnobotany of Western Washington", *UWPA*, 10, 1, 1945.

(4) "An Analysis of the First Salmon Ceremony", *AA*, 28, 1926.

(5) "A further analysis of the First Salmon Ceremony", *UWPA*, 2, 1928.

(6) "A Preliminary Report on the Zoological Knowledge of the Makah", *Essays in Anthropology presented to A. L. Kroeber*, Berkeley, 1936.

Haas, M. R. :

(2) "Some Genetic Affiliations of Algonkin", *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, ed. by S. Diamond, New York, 1960.

(3) "Wiyot-Yurok-Algonkian and Problems of Comparative Algonkian", *IJAL*, 32, 1966.

Haeberlin, H. K. :

(1) "Mythology of Puget Sound", *JAFL*, 37, 1924.

(2) "Sbetedaq, A Shamanistic Performance of the Coast Salish", *AA*, 20, 1918.

Haeberlin, H. K. and Gunther, E. :

"The Indians of Puget Sound", *UWPA*, 4, 1, 1930.

Haeberlin, H. K. , Teit, J. A. and Roberts, H. H. :

"Coiled Basketry in British Columbia and Surrounding Region", *41st ARBAE* (1919- 1924), Washington, D. C. , 1928.

Haile, F B. :

(1) "Origin Legend of the Navaho Enemy Way", *Yale Univ. Publ. in*

Anthropol., 17, 1938.

(2) *Origin Legend of the Navaho Flintway*, Chicago, 1943.

Haile, F. B. and Wheelwright, M. C.:

Emergence Myth According to the Hanelthnayhe or Upward-Reaching Rite, Santa Fé, New Mexico, 1949.

Haines, E.:

The Nez Percés. Tribesmen of the Columbia Plateau, Norman, Oklahoma, 1955.

Hallowell, A. I.:

"Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere", *AA*, 28, 1926.

Harrington, J. P.:

(2) "A Yuma Account of Origins", *JAFL*, 21, 1908.

Hastings, J., ed.:

Encyclopaedia of Religion and Ethics, 13 vol., New York, 1928.

Heizer, R. E.:

(1) "Domestic Fuel in Primitive Society", *JRAI*, 93, 2, 1963.

(2) *Languages, Territories and Names of California Indian Tribes*, Berkeley and Los Angeles, 1966.

Henisch, H. K.:

"Amorphous-semiconductor Switching", *Scientific American*, 221, 5, 1969.

Hester J. A.:

Early Man in the New World, Revised by K. McGowan, New York, 1962.

Hewitt, J. N. B.:

(3) "White Dog Sacrifice", *BBAE* 30, vol. 2, Washington, D. C., 1910. Hilger, I. M.:

(2) "Arapaho Child Life and its Cultural Background", *BBAE 148*, Washington, D. C., 1952.

Hill-Tout, Ch.:

(1) "Report on the Ethnology of the Siciatl of British Columbia", *JRAI*, 34, 1904.

(2) "Ethnological Report on the Stseélis and Sk. aúlits tribes of the Halokmelem Division of the Salish of British Columbia", *JRAI*, 34, 1904.

(3) "Report on the Ethnology of the Stlatlumh of British Columbia", *JRAI*, 35, 1905.

(4) "Sqaktktquaclt, or the Benign-Faced", *Folk-Lore*, 10, 1899.

(5) "Report on the Ethology of the South-eastern Tribes of Vancouver Island", *JRAI*, 37, 1907.

(6) *The Natives of British North America*, London, 1907.

(7) "Notes on the Sk. qómic of British Columbia", *RBAAS*, 70, 1900.

(8) "Report on the Ethnology of the Okanak. en of British Columbia", *JRAI*, 41, 1911.

(9) "Ethnological Studies of the Mainland Halkom΄elem, a Division of the Salish of British Columbia," *RBAAS*, 72, 1902.

(10) "Notes on the N'tlakápamuQ of British Columbia, a Branch of the Great Salish Stock of North America", *RBAAS*, 69, 1899.

Hissink, K. und Hahn, A.:

Die Tacana, *I. Erzählungsgut*, Stuttgart, 1961.

Hoffman, W J.:

(1) The "Menomini Indians", *14th ARBAE*, Washington, D. C., 1893.

(2) "Selish Myths", *Bulletin of the Essex Institute*, 15 (1883), Sa-

lem, Mass., 1884.

(3) "Vocabulary of the Selish Language", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 23, 1886.

Holmer, N. M. y Wassén, S. H.:

"Nia Ikala. Canto mágico para curar la locura", *Etnologiska Studier*, 23, Göteborg, 1958.

Holt, C.:

"Shasta Ethnography", *Anthropological Records*, Ⅲ, 4, Berkeley, 1946.

Holtved, E.:

(2) *The Polar Eskimo Language and Folklore*, 2 vol., Copenhagen, 1951.

Hopkins, D. M., ed:

The Bering Land Bridge, Stanford, 1967.

Hopkins, N. A.:

"Great Basin Prehistory and Uto-Aztecan", *American Antiquity*, 31, 1, 1965.

Hough, W.:

"Fire Origin Myths of the New World". *Intern. Congress of Americanists*, 20, 1, 1924.

Hubel, D. H.:

"The Visual Cortex of the Brain", *Scientific American*, 209, 5, 1963.

Hunt, Ch. B.:

Physiography of the United States, San Francisco, 1967.

Hymes, D. H.:

(1) "Two Wasco Motifs", *JAFL*, 66, 1953.

(2) "The Wife who goes out like a man" (*mimeogr.*).

(3) Communication personnelle, 19 juin 1968.

Ihering, R. von:

Diccionario dos Animaes do Brasil, São Paulo, 1940.

Jacobs, E. D.:

Nehalem Tillamook Tales, Eugene, Or., 1959.

Jacobs, M.:

(1) "Northwest Sahaptin Texts", *CUCA*, 19, 1-2, New York, 1934.

(2) "Clackamas Chinook Texts", *parts* 1-2, *IJAL*, 1959.

(3) "Northwest Sahaptin Texts, 1", *UWPA*, 2, 6, 1929.

(4) "Kalapuya Texts", *UWPA*, 11, 1945.

(5) "Coos Norrative and Ethnological Texts", *UWPA*, 8, 1, 1939.

(6) "Coos Myth Texts", *UWPA*, 8, 2, 1940.

(7) "Notes on the Structure of Chinook Jargon", *Language*, 8, 1932.

(8) "Our Knowledge of Pacific Northwest Indian Folklore", *Northwest Folklore*, II, 2, Univ. of Oregon, 1967.

Jenness, D.:

(2) "Myths of the Carrier Indians", *JAFL*, 47, 1934.

Jennings, J. D.:

Prehistory of North America, New York, 1968.

Jennings, J. D. and Norbeck, E., ed,:

Prehistoric Man in the New World, Chicago, 1964.

Jetté, J.:

"On Ten'a Folk-lore", *JRAI*, 38, 1908; 39, 1909.

Jewelt, S. A., Taylor, W. P, Shaw, W, T. and Aldrich, J, W.:

Birds of Washington State, Seattle, 1953.

Jochelson, W.:

"The Koryak, Religion and Myths", *MAMNH*, *The Jesup North*

Pacific Expedition, 6, 1, 1908.

Jones, W.:

(2) "Ojibwa Texts", *Publications of the American Ethnological Society*, 7, 2 vol., 1917-1919.

(3) "Kickapoo Tales", *ibid*, 9, 1915.

josselin de Jong, J. P. B. de:

(1) "Original Odzibwe Texts", *Baessler Archiv*, 5, Leipzig-Berlin, 1913.

(2) "Blackfoot Texts", *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*, *Afdeeling Letterkunde*, *Nieuwe Reeks*, Deel 14, 4, 1914.

Kahnweiler, W. S.: Voir Farrand (1).

Kirk, R.:

"The Discovery of Marmes Man", *Natural History*, 77, 10, 1968.

Kniffen, F. B.:

"Achomawi Geography", *UCPAAE*, 23, 1928.

Koch-Grünberg, Th.:

(1) *Von Roroima zum Orinoco. Zweites Band. Mythen und Legenden der Taulipang und Arekuna Indianer*, Berlin, 1916.

Koestler, A.:

Inside and Outlook, New York, 1949.

Kohl, J.-G.:

Kitchi Gami. Wanderings Round Lake Superior, n. ed., Minneapolis, 1956.

Krause, A.:

The Tlingit Indians, transl. by E. Gunther, Seattle, 1956.

Kroeber, A. L.:

(1) "Handbook of the Indians of California", *BBAE 78*, Washington,

D. C., 1925.

(3) "The Arapaho", *BAMNH*, 18, New York, 1902-1907.

(6) "Gros Ventre Myths and Tales", *APAMNH*, 1, 2, New York, 1907.

(7) "Wishosk Myths", *JAFL*, 18, 1905.

(8) "Wiyot Folk-lore", *JAFL*, 21, 1908.

(9) "Yurok Speech Usages", *Culture and History*, *Essays in Honor of Paul Radin*, New York, 1960.

(10) "Linguistic Time Depth. Results so far and their Meaning", *IJAL*, 21, 1955.

(11) "Tales of the Smith Sound Eskimo", *JAFL*, 12, 1899.

(12) "Sinkyone Tales", *JAFL*, 32, 1919.

(13) "Indian Myths of South Central California", *UCPAAE*, 4, 1907.

Kroeber, Th.:

The Inland Whale, Bloomington, 1959.

Krueger, J. R.:

"Miscellanea Selica Ⅲ: Flathead Animal Names and Anatomical Terms", *Anthropological Linguistics*, 3, 9, 1961.

Kuipers, A. H.:

"The Squamish Language", *Janua Linguarum*, *Series Practica* 73, la Haye-Paris, 1967.

Lambert, J. B.:

"The Shape of Organic Molecules", *Scientific American*, 222, 1, 1970.

Landes, R.:

Ojibwa Religion and the Midéwiwin, Madison, 1968.

Leach, E. R:

(2) ed. "The Structural Study of Myth and Totemism", *A. S. A.*

Monographs, 5, London, 1967.

(3) "Ritualization in Man", *Philosophical Transactions of the Royal Society*, series B, 251, 1966.

(4) "Brain-Twister", *The New York Review of Books*, Vol, IX, 6, October 12, 1967.

(5) *Lévi-Strauss*, London, 1970.

Leenhardt, M.:

Gens de la Grande Terre, Paris, 1937.

Leighton, A. H. and D. C.:

"Gregorio, the Hand-Trembler", *Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, 40, 1, Cambridge, Mass., 1949.

Leland, Ch. G.:

The Algonquin Legends of New England, London, 1884.

Lévi-Strauss, C.:

(2) *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949, n. éd., Paris-la Haye, 1967.

(5) *Anthropologie structurale*, Paris, 1958.

(6) "La Geste d'Asdiwal", *École pratique des hautes études*, *Section des Sciences religieuses*, Annuaire (1958-1959), Paris, 1958.

(8) *Le Totémisme aujourd'hui*, *Paris*, 1962.

(9) *La Pensée sauvage*, Paris, 1962.

(10) *Mythologiques I. Le Cru et le Cuit*, Paris, 1964 (cité CC).

(14) "The Deduction of the Crane", *AA* (*àparaître*).

(15) *Mythologiques* II. *Du Miel aux cendres*, Paris, 1967 (citéMC).

(19) "Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins" *in*: *The Translation of Culture*, London, 1971.

(20) "Comment meurent les mythes" *in*: *Science et Conscience de la Société*, *Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*, Paris, 1971.

(21) "Religions comparées des peuples sana écriture" *in*: *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, *Mélanges publiés par la Section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études*, Paris, 1968.

(22) "Les Mathématiques de l'homme", *Bulletin international des sciences sociales*, 4, 1955.

(23) "The Future of Kinship Studies (Huxley Memorial Lecture 1965)", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1965*, London 1966.

(24) *Mythologiques* Ⅲ. *L'Origine des manières de table*, Paris, 1968 (oité OMT).

Loeb, E. M.:

"The Eastern Kuksu Cult", *UCPAAE*, 33, 2, 1933.

Lorrain, F.:

(1) *Quelques Aspects de l'interdépendance entre l'organisation réticulaire interne des systèmes sociaux et les modes culturels de classification.* Department of Social Relations, Harcard University, 1969 (*ms.*).

(2) *Tools for the Formal Study of Networks* Ⅱ, Department of Social Relations, Harvard University, 1969 (*ms.*).

Lowie, R. H.:

(2) "The Assiniboine", *APAMNH*, 4, 1, New York, 1909.

(3) "Shoshonean Tales", *JAFL*, 37, 1924.

(12) "Teh Northern Shoshone", *APAMNH*, 2, New, York, 1908.

(13) "Eastern Brazil: an Introduction", *HSAI*, vol. 1, *BBAE 143*, Washington, D. C., 1946.

McClintock, W.:

The Old North Trail, London, 1910.

McDermott, L.:

"Folk-Lore of the Flathead Indians of Idaho", *JAFL*, 14, 1901.

McIlwraith, T. F.:

The Bella Coola Indians, 2 vol., Toronto, 1948.

Mason, J. Alden:

"Myths of the Uintah Utes", *JAFL*, 23, 1910.

Matthews, W.:

(2) "Navaho Legends", *MAFLS*, 5, 1897.

Maximilian, Prince of Wied:

Travels in the Interior of North America, transl. by H. E. Lloyd, London, 1843

Maybury-e Lewis, D.:

Akw~-Shavante Society, Oxford, 1967.

Mendenhall, W. C., Director:

"Geologic Map of the United States", *United States Geological Survey*, 1932.

Merriam, A. P.:

"Ethnomusicology of the Flathead Indians", *Viking Fund Publications in Anthropology*, 44, New York, 1967.

Merriam, C. Hart:

The Dawn of the World: Myths and Weird Tales Told by the Mewan Indians of California, Cleveland, 1910.

Métraux, A.:

(3) "Myths and Tales of the Matako Indians", *Ethnological Studies*,

9, Göteborg, 1939.

(15) "Tribes of the Middle and Upper Amazon River", *HSAI*, 3, *BBAE 143*, Washington, D. C., 1948.

Michael, Ch. R.:

"Retinal Processing of Visual Images", *Scientific American*, 220, 5, 1969.

Michelson, T.:

(5) "The Mythical Origin of the White Buffalo Dance of the Fox Indians", *40th ARBAE*, Washington, D. C., 1928.

(8) "Notes on the Fox Wâpanowiweni", *BBAE 105*, Washington, D. C., 1932.

Miller, J.:

Life Amongst the Modocs. Unwritten History, London, 1873.

Milner, G. B.:

"Siamese twins, birds and the double helix", *Man*, n. s., 4, 1, 1969.

Monod, A.:

Mythes trumai (*ms.*)

Mooney, J.:

(1) "Myths of the Cherokee", 19*th ARBAE* (1897-1898), Washington, D. C., 1900.

Moorhead, P. S. and Kaplan, M. M., ed.:

Mathematical Challenges to the Neo-Darwinian Interpretation of Evolution, Philadelphia, 1967.

Morice, A. G.:

"The Great Déné Race", *Anthropos*, 1-5, 1906-1910.

Müller-Beck, H.:

"On Migrations of Hunters Across the Bering Land Bridge in the Upper

Pleistocene" *in*: Hopkins, D. M., ed.: *The Bering Land Bridge*, Stanford, 1967.

Muñoz-Bernand, C.:

Les Ayoré du Chaco septentrional. Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag, Paris, 1970 (*ms.*).

Murdock, G. P.:

(1) "Social Organization of the Tenino", *Miscellanea Paul Rivet*, vol., Mexico, 1958.

(2) "Tenino Shamanism", *Ethnology*, 4, 2, 1965.

Murphy, R.:

(1) "Mundurucú Religion", *UCPAAE*, 49, 1, 1958.

Nelson, E. W.:

"The Eskimo about Bering Strait", *18th ARBAE*, Washington, D. C., 1899.

Netboy, A.:

"Round Trip with the Salmon", *Natural History*, 78, 6, 1969.

Nimuendaju, C.:

(1) "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Weltals Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani", *Zeitschrift für Ethnologie*, 46, 1914.

(5) "The Apinayé", *The Catholic University of America, Anthropological Series*, 8, Washington, D. C., 1939.

(6) "The Šerente", *Publ. of the Frederik Webb Hodge Anniversary Publication Fund*, 4, Los Angeles, 1942.

(8) "Teh Eastern Timbira", *UCPAAE*, 41, 1946.

(13) "The Tukuna", *UCPAAE*, 45, 1952.

Oberg, K.:

"Indian Tribes of Northern Matto Grosso, Brazil", *Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology*, 15, Washington, D. C., 1953.

O'Bryan, A.:

"The Dîné: Origin Myths of the Navaho Indians", *BBAE 163*, Washington, D. C., 1956.

Oliveira, C. E. de:

"Os Apinayé do Alto Tocantins", *Boletim do Museu Nacional*, 6, 2, Rio de Janeiro, 1930.

Olson, R. L.:

(2) *The Quinault Indians*, n. ed., Seattle-London, 1967.

Opler, M. E.:

"Myths and Legends of the Lipan Apache Indians", *MAFLS*, 36, 1940.

Osborne, D.:

"Archaeological Tests in the Lower Grand Coulee, Washington", *Occasional Papers of the Idaho State University Museum*, 20, 1967.

Osgood, C.:

(2) "Ingalik Mental Culture", *Yale University Publications in Anthropology* 56, 1959.

(3) "The Ethnography of the Tanaina", *Yale University Publications in Anthropology*, 16, 1937.

Packard, R. L:

"Notes on the Mythology and Religion of the Nez Percé", *JAFL*, 4, 1981.

Parsons, E. C.:

(4) "Micmac Folklore", *JAFL*, 38, 1925.

(5) "Folk-Lore of the Antilles, French and English", 2 vol., *MAFLS*, 26, 1933-1936.

Pearson，T. G.，ed.：

Birds of America，New York，1936.

Pepper，G. H.：

"Ah-jin-lee-hah-neh，a Navajo Legend"，*JAFL*，21，1908.

Perrot，N.：

Memoire sur les mœurs，coustumes et relligion des sauvages de l'Amérique septentrionale，Leipzig et Paris，1864. Réimpression，1968.

Petitot，E.：

(1) *Traditions indiennes du Canada nord-ouest*，Paris，1886.

Pfeiffer，J.：

"Vision in Frogs"，*Natural History*，71，9，1962.

Phinney，A.：

"Nez Percé Texts"，*CUCA*，25，New York，1934.

Piaget，J.：

Le Structuralisme，Paris，1968.

Pitts，Ferris N.，Jr.：

"The Biochemistry of Anxiety"，*Scientific American*，220，2，1969.

Pline L'Ancien：

L'Histoire du monde，trad. A. du Pinet，2 vol.，Lyon，1584.

Plutarque：

"De Isis et d'Osiris"，*Les Œuvres morales*，trad. Amyot，2 vol.，Paris，1584.

Pocklington，R.：

Letter to *Science*，167，3926，1970，p. 1670.

Pousseur，H.：

Fragments théoriques I sur la musique expérimentale，Bruxelles，1970.

Powers, S.:

"Triber of California", *CNAE*, 3, Washington, D.C., 1877.

Preuss, K. Th.:

(1) *Religion und Mythologie der Uitoto*, 2 vol. Göttingen, 1921-1923.

Prince, J. D.:

"Passamaquoddy Texts", *Publications of the American Ethnological Society*, 10, New York, 1921.

Proust, M.:

Du Côté de chez Swann, n. ed., 2 vol., Paris, 1949.

Radin, P.:

(4) "Some Myths and Tales of the Ojibwa of Southeastern Ontario", *Canada Dept. of Mines, Geological Survey*, 2, *Anthropol. Series*, Ottawa, 1914.

(5) "Wappo Texts", *UCPAAE*, 19, 1924.

Rand, S. T.:

Legends of the Micmacs, New York-London, 1894.

Ray, V. F.:

(1) "The Sanpoil and Nespelem", *Reprinted by Human Relations Area Files*, New Haven, 1954.

(2) "Sanpoil Folk Tales", *JAFL*, 46, 1933.

(3) *Primitive Pragmatists. The Modoc Indians of Northern California*, Seattle, 1963.

(4) "Lower Chinook Ethnographic Notes", *UWPA*, 7, 2, 1938.

(5) "Cultutal Relarions in the Plateau of Northwestern America", *Publ, of the F. W. Hodge Anniversary Publication Fund*, vol, 3, Los Angeles, 1939.

(6) "Pottery on the Middle Columbia", *AA*, 34, 1932.

Reagan, A. B.:

"Some Myths of the Hoh and Quillayote Indians", *Transactions of the Kansas Academy of Science*, 38, Topeka, 1935.

Reagan, A. B. and Walters, L. V. W.:

"Tales from the Hoh and Quileute", *JAFL*, 46, 1933.

Reichard, G. A.:

(1) "Wiyot Grammar and Texts", *UCPAAE*, 22, 1, 1925.

(3) "An Analysis of Cœur d'Alene Indian Myths", *MAFLS*, 41, 1947. Reichel-Dolmatoff, G.:

(4) *Desana, Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupès*, Bogotá, 1968.

Ribeiro, D.:

(2) "Noticia dos Ofaié-Chavante", *Revista do Museu Paulista*, 5, São Paulo, 1951.

Riggs, S. R.:

(1) "A Dakota-English Dictionary", *CNAE*, 7, Washington, D. C., 1890.

(2) "Dakota Grammar, Texts and Ethnography", *CNAE*, 9, Washington, D. C., 1893.

Rigsby, B. J.:

(1) "Continuity and Change in Sahaptian Vowel System", *IJAL*, 31, 1965.

(2) "On Cayuse-Molala Relatability", *IJAL*, 32, 1996.

(3) Communication personnelle, 7 november 1968.

Rink, H.:

Tales and Traditions of the Eskimo, Edinburgh-London, 1875.

Rochereau, H. J (Rivet, P. et):

"Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los Catios del Occi-

dente de Antioquia", *JSA*, 21, Paris, 1929.

Rodrigues, J. Barbosa:

(1) "Poranduba Amazonense", *Anais da Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro*, 14 (1886-1887), 1890.

Rouse, I.:

"The Carib", *HSAI*, vol. 4, *BBAE 143*, Washington, D.C., 1948.

Rousseau, J:

(1) "Ethnobotanique abénakise", *Les Archives de Folklore. Publications de l'Université Laval*, 2, Montréal, 1947.

(2) "Caravane vers l'Orégon. Journal... du missionnaire Godfroi Rousseau", *Cahier des Dix*, 30, Montréal, 1965.

Russell, F.:

(1) "The pima Indians", *26th ARBAE* (1904-1905), Washington, D.C., 1908.

(2) "Myths of the Jicarilla Apache", *JAFL*, 11, 1898.

Rydberg, P. A.:

Flora of the Rocky Mountains and Adjacent Plains, New York, 1954.

Saint Clair, H. H. and Frachtenberg, L. J.:

"Traditions of the Coos Indians of Oregon", *JAFL*, 22, 1909.

Sanger, D.:

"Prehistory of the Pacific Northwest Plateau as seen from the interior of British Columbia", *American Antiquity*, 32, 1967.

Sapir, E.:

(1) "Wishram Texts", *Publications of the American Ethnlolgical Society*, 2, Leyden, 1909.

(3) "Yana Texts", *UCPAAE*, 9, 1, 1910.

(4) "Yana Terms of Relationship", *UCPAAE*, 13, 4, 1918.

(5) "Takelma Texts", *University of Pennsylvania, The Museum Anthropological Pubilications*, 2, 1, 1909.

(6) "The Social Organization of the West Coast Tribes", *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada*, *ser.* 3, vol. 9, *part.* 2, 1915.

(7) "Vancouver Island Indians" *in*: *Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 12 (*cf.* Hasting, J.).

(8) "Notes on the Takelma Indians", *AA*, 9, 1907.

Sapir, E. and Spier, L.:

(1) "Notes on the Culture of the Yana", *Univ. of California Anthropological Records*, 3, 1943.

(2) "Wishram Ethnography", *UWPA*, 3, 3, 1930.

Sapir, E. and Swadesh, M.:

(1) "Yana Dictionary", *Univ. of Calif. Publ. in Linguistics*, 22, 1960.

(2) "Nootka Texts", Philadelphia, 1939.

Sapir, J.:

"Yurok Tales", *JAFL*, 41, 1928.

Sartre, J. P.:

"Jean-Paul Sartre répond", *L'Arc*, 30, Aix-en-Provence, 1966.

Savard, R.:

"Mythologie esquimaude. Analyse de textes nord-groenlandais", *Centre d'études nordiques*, *Travaux divers*, 14, Université Laval, Québec, 1966.

Schaeffer, C. E.:

(1) "The Bear Foster Patent Tale: A Kutenai Version", *JAFL*, 60, 1947.

(2) "Bird Nomenclature and Principles of Avian Taxonomy of the Blackfeet Indians", *Journal of the Washington Academy of Sci-*

ences, 40, 1950.

Schenck, S. M. and Gifford, E. W.:

"Karok Ethnoborany", *Univ. of California Anthrpological Records*, 13, 6, 1952.

Schmerler, H.:

"Trickster marries his Daughter", *JAFL*, 44, 1931.

Schultz, H.:

(2) "Informações etnográficas sôbre os Umutina(1943, 1944e 1945)", *Revista do Museu Paulista*, 13, São Paulo, 1961-1962.

Seton, E. Th.:

The Arctic Prairies, New York, 1911.

Shimony, A. A.:

"Conservatism among the Iroquois at the Six Nations Reserve", *Yale Univ. Pubilcations in Anthropology*, 65, New Haven, 1961.

Shipley, W.:

(1) "Maidu Texts and Dictionary", *UCPAAE*, 33, 1963.

(2) "Proto-Takelman", *IJAL*, 35, 3, 1939.

Siebert, F. T., Jr.:

"The Original Home of the Proto Algonquian People", *Contributions to Anthropology, Linguistics I (Algonquian). National Museum of Canada, Bulletin 214, Anthropological Series* 78, Ottawa, 1967.

Simms, S. C.:

"Traditions of the Crow", *Field Museum of Natural History, Anthropological Series*, 2, Chicago, 1903.

Skeels, D.:

"A Classification of Humor in Nez Percé Mythology", *JAFL*, 67, 1954.

Skinner, A.:

(1) "Notes on the Eastern Cree and Northern Saulteaux", *APAMNH*, 9, New York, 1911.

(10) "The Mascoutens or Prairie Potawatomi Indians", *Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee*, 6, 1-3, 1924-1927.

(12) "Societies of the Iowa, Kansa, and ponca Indians", *APAMNH*, 11, 9, 1915.

Skinner, A. and Satterlee, J. V.:

"Folklore of the Menomini Indians", *APAMNH*, 13, 3, New York, 1915.

Smet, R. P. de:

Voyages aux Montagnes rocheuses et séjour chez les tribus indiennes de l'Orégon, n. éd., Bruxelles-Paris, 1873.

Smith, E.:

"Myths of the Iroquois", *2nd ARBAE* (1880-1881), Washington, D. C., 1883.

Smith, M. W.:

(1) "The Puyallup of Washington" *in*: R. Linton, ed., *Acculturation in Seven American Indian Tribes*, New York, 1940.

(2) "The Puyallup Nisqually", *CUCA*, 32, New York, 1940.

(3) "The Coast Salish of Puget Sound", *AA*, 43, 1941.

(4) ed. *Indians of the Urban Northwest*, New York, 1949.

(5) "Petroglyph Complexes in the History of the Columbia-Fraser Region", *SWJA*, 2, 1946.

Snyder, L. L.:

Arctic Birds of Canada, Toronto, 1957.

Speck, F. G.:

(3) "Penobscot Tales and Religious Beliefs", *JAFL*, 48, 1935.

(4) "Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula", *JAFL*, 38, 1925.

(5) "Bird-Lore of the Northern Indians", *Public Lectures of the University of Pennsylvania*, 7, 1921.

(6) *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, Norman, 1935.

(7) "Myths and Folk-Lore of the Timiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa", *Canadian Department of Mines, Geological Survey, Memoir 71*, *9*, *Anthropological Series*, Ottawa, 1915.

(10) *Penobscot Man*, Philadelphia, 1940.

(11) "Some Naskapi Myths from Little Whale River", *JAFL*, 28, 1915.

Spencer, R. F.:

"The North Alaskan Eskimo" *BBAE 171*, Washington, D. C., 1959.

Spencer, R. F. and Carter, W. K.:

"The Blind Man and the Loon: Barrow Eskimo Variants", *JAFL*, 67, 1954.

Spier, L.:

(2) "Klamath Ethnography", *UCPAAE*, 30, 1930.

(6) "Tribal Distribution in Washington", *General Series in Anthropology*, 3, 1936.

Spinden, H. J.:

(1) "Myths of the Nez Percé Indians", *JAFL*, 21, 1908.

(3) "The Nez Percé Indians", *MAAA*, 2, 1908.

(4) "Nez Percé Tales", *cf*, Boas 4.

Spott, R. and Kroeber, A. L.:

"Yurok Narratives", *UCPAAE*, 35, 9, 1942.

Sproat, G. M.:

Scenes and Studies of Savage Life, London, 1868.

Steedman, E. V.:

Cf. Teit (9).

Steinen, K. von den:

(2) *Entre os aborigenes do Brasil central*, São Paulo, 1940.

Stern, B. J.:

"The Lummi Indians of Western Washington", *CUCA*, 17, New York, 1934.

Stern, Th.:

(1) "Klamath Myth Abstracts", *JAFL*, 76, 1963.

(2) *The Klamath People*, Seattle, 1965.

(3) "Klamath Myths" (Photocopies de textes inédits obligeamment communiquées par l'auteur).

Stettner, L. J. and Matyniak, K. A.:

"The Brain of Birds", *Scienific American*, 218, 6, 1968.

Stevenson, M. C.:

"The Sia", *11th ARBAE*, Washington, D. C., 1894.

Steward, J. H.:

"Myths of the Owens Valley Paiute", *UCPAAE*, 34, 1936.

Stradelli, E.:

(1) "Vocabulario da lingua geral portuguez-nheêngatu e nheêngatu-portuguez", *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, t. 104, vol. 158, Rio de Janeiro, 1929.

Stong, E.:

Stone Age on the Columbia River, Portland, 1959.

Strong, W. D. and Schenck, W. E.:

"Petroglyphs near the Dalles on the Columbia River", *AA*, 27, 1925.

Suttles, W.

(1) "Private Knowledge, Morality and Social Classes among the Coast Salish", *AA*, 60, 1958

(2) "Affinal Ties, Subsistence and Prestige among the Coast Salish", *AA*, 62, 1960.

Suttles, W. and Elmendorf, W. W.:

"Linguistic Evidence for Salish Prehistory" *in*: Garfield, V. E. and Chafe, W. L., ed., *Symposium on Language and Culture*, Amer. Ethnol. Soc. Proc. of the 1962 Annual Spring Meeting, 1963

Swadesh, M.:

(1) "The Linguistic Approach to Salish Prehistory" *in*: Smith, M. W. (4).

(2) "Salish Internal Relationships", *IJAL*, 16, 1950.

(3) "Salish Phonologic Geography", *Language*, 28, 1952.

(4) "Time Depths of American Linguistic Grouping", *AA*, 56, 3, 1954.

(5) "Linguistics as an Instrument of Prehistory", *SWJA*, 15, 1, 1959.

(6) "Kalapuya and Takelma", *IJAL*, 31, 1965.

Swan, J. G:

(1) *The Northwest Coast; on Three Years Residence in Washington Territory*, New York, 1857.

(2) *The Indians of Cape Flattery* (1868), Fac-simile Reproduction, 1964.

Swanton, J. R.:

(2) "Tlingit Myths and Texts", *BBAE 39*, Washington, D. C., 1909.

(6) "Social Condition, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians", *26th ARBAE*, Washington, D. C., 1908.

(7) "Haida Texts", *MAMNH*, 14, New, York, 1908.

(8) "The Indian Tribes of North America", *BBAE 145*, Washington, D. C., 1952.

(9) "Haida Texts and Myths", *BBAE 29*, Washington, D. C., 1905.

Taverner, P. A.:

"Birds of Canada", *Nat. Museum of Canada*, *Dept. of Mines*, *Bull*, *72*, *Biol. ser. 19*, Ottawa, 1934.

Teit, J. A.:

(1) "The Shuswap", *MAMNH*, 4, Leiden-New York, 1909.

(2) "Traditions of the Lilloet Indians of British Columbia", *JAFL*, 25, 1912.

(4) "Traditions of the Thompson Indians", *MAFLS*, 6, 1898.

(5) "Mythology of the Thompson Indians", *MAMNH*, 12, Leiden-New York, 1912.

(6) "The Salishan Tribes of the Western Plateaus", *45th ARBAE* (1927-1928), Washington, D. C., 1930.

(7) "Tahltan Tales", *JAFL*, 34, 1921.

(8) "Kaska Tales", *JAFL*, 30, 1910.

(9) "Ethnobotany of the Thompson Indians of British Columbia, edited by E. V. Steedman", *45th ARBAE* (1927-1928), Washington, D. C., 1930.

(10) "The Thompson Indians of British Columbia", *MAMNH*, vol. 2, 1900.

(11) "The Lilloet Indians", *MAMNH*, 4, New York, 1906.

(12) "European Tales from the Upper Thompson Indians", *JAFL*, 29, 1916.

(13) "The Middle Columbia Salish", *UWPA*, 2, 1928.

Thevet, A.:

La Cosmographie universelle, 2 vol., Paris, 1575.

Thompson, D'Arcy Wentworth:

On Growth and Form, 2nd ed., 2vol., Cambridge, 1952.

Thompson, S.:

(2) "European Tales among the North American Indians", *Colorado College Publications*, *Language Series*, 2, 34, 1919.

(3) *Tales of the North American Indians*, Cambridge, Mass., 1929.

Thomson, A. Landsborough, ed.:

A New Dictionary of Birds, London-Edinburgh, 1964.

Turner, L. M.:

"Ethnology of the Ungava District", *11th ARBAE* (1889-1890), Washington, D. C., 1894.

Turner, V. W.:

(1) *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford, 1968.

(2) *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, New York, 1967.

(3) *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, 1969.

Turney-High, H. H.:

(1) "Ethnography of the Kutenai", *RBAAS*, 62, 1892.

(2) "The Flathead Indians of Montana", *MAAA*, 48, 1937.

Uhlenbeck, C. C.:

"Original Blackfoot Texts. A New Series of Blackfoot Texts", *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*, *Afdeeling Letterkunde*, Nieuwe Reeks, Deel 12, 1-13, 1, 1911-1912.

Van der Pijl, L. and Dodson, C. H.:

Orchids Flowers: their Pollination and Evolution, Fairchild Tropical Garden and Univ. of Miami Press, Coral Gable, Florida, 1966.

Vestal, P. A.:

"Ethnobotany of the Ramah Navaho", *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, 40, 4, Cambridge, Mass., 1952.

Voegelin, C. F. and F. M.:

"Language of the World: Native America, Fascicle One", *Anthropological Linguistics*, 6, 6-9, 1964.

Voegelin, E. W.:

(2) "Culture Element Distributions: XX. Northeast California", *Univ. of California Anthropological Records*, 7, 2, 1942.

Voth, H. R.:

"Arapaho Tales", *JAFL*, 25, 1912.

Wagley, Ch. and Galvão, E.:

"The Tenetehara Indians of Brazil", *CUCA*, 35, New York, 1949.

Wallis, W. D.:

(1) "Beliefs and Tales of the Canadian Dakota", *JAFL*, 36, 1923.

Wassén, S. H.:

(1) "Cuentos de los Indios Chocós", *JSA*, 25, 1933.

(5) "Estudios chocoes", *Etnologiska Studier*, 26, Göteborg, 1963.

Waterman, T. T.:

(3) "The Swing Trick", *JAFL*, 27, 1914.

(4) "Yurok Geography", *UCPAAE*, 16, 5, 1920.

(5) "Paraphernalia of the Duwamish 'Spirit-Canoe' Ceremony", *Indian Notes*, 7, New York, 1930.

Weisel, G. F.:

"Animal names, anatomical terms, and some ethnozoology of the Flathead Indians", *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 42, 11, 1952.

Wheelwright, M. C.:

Navajo Creation Myth. The Story of Emergence by Hasteen Klah, Santa Fé, 1942.

Williams, M. L., ed.:

Schoolcraft's Indian Legends, East Lansing, Mich., 1956.

Wissler, C.:

(1) "Some (Oglala) Dakota Myths" Ⅰ, Ⅱ, *JAFL*, 20, 1907.

Wissler, C. and Duvall, D. C.:

"Mythology of the Blackfoot Indians", *APAMNH*, 2, New York, 1908.

Worth, S. and Adair, J.:

"Navajo Filmmakers", *AA*, 72, 1, 1970.

Wright, R. H.:

"Why is an Odour?", *Nature*, 5023, 1966.

Young, E. R.:

Algonkin Indian Tales, New York, 1903.

Zerries, O.:

(4) *Waika, Die Kulturgeschichtliche Stellung der Waika-Indianer des Oberen Orinoco im Rahmen der Völkerkunde Südamerikas*, München, 1964.

神话索引

I 按序号和主题

1. 新的神话

2. 前三卷中已部分地扼述的神话的补余

3. 对前三卷其他神话的参照

Ⅱ　按部落

[General Information]
书名=神话学 裸人 l'homme nu
作者=（法）克洛德·列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）著；周昌忠译
页码=830
ISBN=830
SS号=11849283
dxNumber=000006152263
出版时间=2007
出版社=该引擎未能查询到
定价：75.00